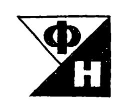
КАНТ

СОЧИНЕНИЯ



Философское наследие

Иммануил Кант

Сочинения в шести томах

Том 6

Академия наук СССР

Институт философии

Издательство социально-экономической литературы «Мысль»

Москва — 1966

1 Ф
К 19

ПОД ОБЩЕЙ РЕДАКЦИЕЙ
В. Ф. АСМУСА, А. В. ГУЛЫГИ,
Т. И. ОЙЗЕРМАНА

РЕДАКТОР ШЕСТОГО ТОМА
Т. И. ОЙЗЕРМАН

1—5—1
П. и.

ИДЕЯ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ ВО ВСЕМИРНО-ГРАЖДАНСКОМ ПЛАНЕ[1]

1784

Какое бы понятие мы ни составили себе с метафизической точки зрения о *свободе воли,* необходимо, однако, признать, что *проявления* воли, человеческие поступки, подобно всякому другому явлению природы определяются общими законами природы. История, занимающаяся изучением этих проявлений, как бы глубоко ни были скрыты их причины, позволяет думать, что если бы она рассматривала действия свободы человеческой воли *в совокупности,* то могла бы открыть ее закономерный ход; и то, что представляется запутанным и не поддающимся правилу у отдельных людей, можно было бы признать по отношению ко всему роду человеческому как неизменно поступательное, хотя и медленное, развитие его первичных задатков. Так, браки, обусловливаемые ими рождения и смерти, на которые свободная воля человека имеет столь большое влияние, кажутся не подчиненными никакому правилу, на основании которого можно было бы наперед математически определить их число. Между тем ежегодные данные о них в больших странах показывают, что они также происходят согласно постоянным законам природы, как те столь изменчивые колебания погоды, которые в единичных случаях нельзя заранее определить, но которые в общем непрерывно и равномерно поддерживают произрастание злаков, течение рек и другие устроения природы. Отдельные люди и даже целые народы мало думают о том, что когда они, каждый по своему разумению и часто в ущерб другим, преследуют свои собственные цели, то они незаметно для

самих себя идут к неведомой им цели природы как за путеводной нитью и содействуют достижению этой цели, которой, даже если бы она стала им известна, они бы мало интересовались.

Так как люди в своих стремлениях действуют в общем не чисто инстинктивно, как животные, но и не как разумные граждане мира, по согласованному плану, то кажется, что и не может быть у них планомерной истории (так же как, скажем, у пчел или бобров). Нельзя отделаться от некоторого неудовольствия, когда видишь их образ действий на великой мировой арене. Тогда находишь, что при всей мнимой мудрости, кое-где обнаруживающейся в частностях, в конечном счете все в целом соткано из глупости, ребяческого тщеславия, а нередко и из ребяческой злобы и страсти к разрушению. И в конце концов не знаешь, какое себе составить понятие о нашем роде, столь убежденном в своих преимуществах. Для философа здесь остается один выход: поскольку нельзя предполагать у людей и в совокупности их поступков какую-нибудь разумную *собственную цель*, нужно попытаться открыть в этом бессмысленном ходе человеческих дел *цель природы*, на основании которой у существ, действующих без собственного плана, все же была бы возможна история согласно определенному плану природы. — Посмотрим, удастся ли нам найти путеводную нить для такой истории, и тогда предоставим природе произвести того человека, который был бы в состоянии ее написать. Ведь породила же она Кеплера, подчинившего неожиданным образом эксцентрические орбиты планет определенным законам, и Ньютона, объяснившего эти законы общей естественной причиной.

Положение первое

Все природные задатки живого существа предназначены для совершенного и целесообразного развития. Это подтверждают внешнее наблюдение над всеми животными и изучение их анатомии. Орган, не имеющий применения, устройство, не достигающее своей цели, представляют собой противоречие в телеологическом

учении о природе. В самом деле, если мы отказываемся от этих основоположений, то имеем не закономерную, а бесцельно действующую природу; и, как ни печально, вместо разума путеводной нитью становится случай.

Положение второе

Природные задатки человека (как единственного разумного существа на земле), *направленные на применение его разума, развиваются полностью не в индивиде, а в роде.* Разум, которым наделено существо, — это способность расширять за пределы природного инстинкта правила и цели приложения всех его сил; замыслам его нет границ. Но сам разум не действует инстинктивно, а нуждается в испытании, упражнении и обучении, дабы постепенно продвигаться от одной ступени проницательности к другой. Вот почему каждому человеку нужно непомерно долго жить, чтобы научиться наиболее полно использовать свои природные задатки; или если природа установила лишь краткий срок для его существования (как это и есть на самом деле), то ей нужен, быть может, необозримый ряд поколений, которые последовательно передавали бы друг другу свое просвещение, дабы наконец довести задатки в нашем роде до той степени развития, которая полностью соответствует ее цели. И этот момент должен быть, по крайней мере в мыслях человека, целью его стремлений, иначе природные задатки следовало бы рассматривать большей частью как бесполезные и бесцельные; а это свело бы на нет все практические принципы и позволило бы заподозрить природу, мудрость которой должна служить правилом при рассмотрении всех прочих установлений, в том, что только с человеком она сыграла глупую шутку.

Положение третье

Природа хотела, чтобы человек все то, что находится за пределами механического устройства его животного существования, всецело произвел из себя и заслужил только то счастье или совершенство, которое

он сам создает свободно от инстинкта, своим собственным разумом. Природа не делает ничего лишнего и не расточительна в применении средств для своих целей. Так как она дала человеку разум и основывающуюся на нем свободную волю, то уже это было ясным свидетельством ее намерения наделить его [способностями]. Она не хотела, чтобы он руководствовался инстинктом или был обеспечен прирожденными знаниями и обучен им, она хотела, чтобы он все произвел из себя. Изыскание средств питания, одежды и крова, обеспечение внешней безопасности и защиты (для чего она дала ему не рога быка, не когти льва и не зубы собаки, а только руки), все развлечения, могущие сделать жизнь приятной, даже его проницательность и ум, даже доброта его воли, — все это должно быть исключительно делом его рук. Природа, кажется, здесь сама находит удовольствие в величайшей бережливости, и она так скупо наделила людей животными качествами, так строго нацелила уже первоначальное существование их на высшую потребность, как если бы она хотела, чтобы человек, когда он от величайшей грубости возвысится до величайшей искусности, до внутреннего совершенства образа мыслей (поскольку это возможно на земле) и благодаря этому достигнет счастья, — чтобы только он воспользовался плодами своих трудов и был обязан ими только самому себе. Похоже на то, что она рассчитывала больше на его разумную *самооценку*, чем на его внешнее благополучие. Ведь на этом пути человека ждут неисчислимые трудности. Кажется, однако, что природа беспокоилась вовсе не о том, чтобы человек жил хорошо, а о том, чтобы он сам достиг такого положения, когда благодаря своему поведению он станет достойным жизни и благополучия. При этом всегда удивляет то, что старшие поколения трудятся в поте лица как будто исключительно ради будущих поколений, а именно для того, чтобы подготовить им ступень, на которой можно было бы выше возводить здание, предначертанное природой, и чтобы только позднейшие поколения имели счастье жить в этом здании, для построения которого работал длинный ряд предшественников (хотя, конечно, не предна-

меренно), лишенных возможности пользоваться подготовленным ими счастьем. Но каким бы загадочным ни казался такой порядок, он необходим, если раз навсегда признать, что одаренные разумом животные, которые, как класс разумных существ, все смертны, но род которых бессмертен, должны достигнуть полного развития своих задатков.

Положение четвертое

Средство, которым природа пользуется для того, чтобы осуществить развитие всех задатков людей, — это ***антагонизм*** *их в обществе, поскольку он в конце концов становится причиной их законосообразного порядка.* Под антагонизмом я разумею здесь недоброжелательную общительность людей, т. е. их склонность вступать в общение, связанную, однако, с всеобщим сопротивлением, которое постоянно угрожает обществу разъединением. Задатки этого явно заложены в человеческой природе. Человек имеет склонность *общаться с себе подобными,* ибо в таком состоянии он больше чувствует себя человеком, т. е. чувствует развитие своих природных задатков. Но ему также присуще сильное стремление *уединяться* (изолироваться), ибо он в то же время находит в себе необщительное свойство — желание все сообразовать только со своим разумением — и поэтому ожидает отовсюду сопротивление, так как он по себе знает, что сам склонен сопротивляться другим. Именно это сопротивление пробуждает все силы человека, заставляет его преодолевать природную лень, и, побуждаемый честолюбием, властолюбием или корыстолюбием, он создает себе положение среди своих ближних, которых он, правда, не может *терпеть,* но без которых он не может и *обойтись.* Здесь начинаются первые истинные шаги от грубости к культуре, которая, собственно, состоит в общественной ценности человека. Здесь постепенно развиваются все таланты, формируется вкус и благодаря успехам просвещения кладется начало для утверждения образа мыслей, способного со временем превратить грубые природные задатки нравственного различения в определенные прак-

тические принципы и тем самым *патологически* вынужденное согласие к жизни в обществе претворить в конце концов в *моральное* целое. Без этих самих по себе непривлекательных свойств необщительности, порождающих сопротивление, на которое каждый неизбежно должен натолкнуться в своих корыстолюбивых притязаниях, все таланты в условиях жизни аркадских пастухов, [т. е.] в условиях полного единодушия, умеренности и взаимной любви, навсегда остались бы скрытыми в зародыше; люди, столь же кроткие, как овцы, которых они пасут, вряд ли сделали бы свое существование более достойным, чем существование домашних животных; они не заполнили бы пустоту творения в отношении цели его как разумного естества. Поэтому да будет благословенна природа за неуживчивость, за завистливо соперничающее тщеславие, за ненасытную жажду обладать и господствовать! Без них все превосходные природные задатки человечества оставались бы навсегда неразвитыми. Человек хочет согласия, но природа лучше знает, что́ для его рода хорошо; и она хочет раздора. Он желает жить беспечно и весело, а природа желает, чтобы он вышел из состояния нерадивости и бездеятельного довольства и окунулся с головой в работу и испытал трудности, чтобы найти средства разумного избавления от этих трудностей. Таким образом, естественные побудительные причины, источники необщительности и всеобщего сопротивления, вызывающие столько бедствий, но и беспрестанно побуждающие человека к новому напряжению сил и, стало быть, к большему развитию природных задатков, прекрасно обнаруживают устройство, созданное мудрым творцом; и здесь вовсе ни при чем злой дух, который будто бы вмешивается в великолепное устроение, созданное творцом, или из зависти портит его.

Положение пятое

Величайшая проблема для человеческого рода, разрешить которую его вынуждает природа, — достижение всеобщего правового ***гражданского общества***. Только в

обществе, и именно в таком, в котором членам его предоставляется величайшая свобода, а стало быть существует полный антагонизм и тем не менее самое точное определение и обеспечение свободы ради совместимости ее со свободой других, — только в таком обществе может быть достигнута высшая цель природы: развитие всех ее задатков, заложенных в человечестве; при этом природа желает, чтобы эту цель, как и все другие предначертанные ему цели, оно само осуществило. Вот почему такое общество, в котором максимальная *свобода под внешними законами* сочетается с непреодолимым принуждением, т. е. совершенно *справедливое гражданское устройство*, должно быть высшей задачей природы для человеческого рода, ибо только посредством разрешения и исполнения этой задачи природа может достигнуть остальных своих целей в отношении нашего рода. Вступать в это состояние принуждения заставляет людей, вообще-то расположенных к полной свободе, беда, и именно величайшая из бед — та, которую причиняют друг другу сами люди, чьи склонности приводят к тому, что при необузданной свободе они не могут долго ужиться друг с другом. Однако в таком ограниченном пространстве, как гражданский союз, эти же человеческие склонности производят впоследствии самое лучшее действие подобно деревьям в лесу, которые именно потому, что каждое из них старается отнять у другого воздух и солнце, заставляют друг друга искать этих благ все выше и благодаря этому растут красивыми и прямыми; между тем как деревья, растущие на свободе, обособленно друг от друга, выпускают свои ветви как попало и растут уродливыми, корявыми и кривыми. Вся культура и искусство, украшающие человечество, самое лучшее общественное устройство — все это плоды необщительности, которая в силу собственной природы сама заставляет дисциплинировать себя и тем самым посредством вынужденного искусства полностью развить природные задатки.

Положение шестое

Эта проблема самая трудная и позднее всех решается человеческим родом. Трудность, которую ясно показывает уже сама идея этой задачи, состоит в следующем: человек есть *животное, которое,* живя среди других членов своего рода, *нуждается в господине.* Дело в том, что он обязательно злоупотребляет своей свободой в отношении своих ближних; и хотя он, как разумное существо, желает иметь закон, который определил бы границы свободы для всех, но его корыстолюбивая животная склонность побуждает его, где это ему нужно, делать для самого себя исключение. Следовательно, он нуждается в *господине,* который сломил бы его собственную волю и заставил его подчиняться общепризнанной воле, при которой каждый может пользоваться свободой. Где же он может найти такого господина? Только в человеческом роде. Но этот господин также есть животное, нуждающееся в господине. Поэтому, как ни поступит человек в данном случае: предоставит ли он верховную власть одному или сообществу многих избранных для этой цели лиц, нельзя понять, как он создаст себе главу публичной справедливости, который сам был бы справедлив. Ведь каждый облеченный властью всегда будет злоупотреблять своей свободой, когда над ним нет никого, кто распоряжался бы им в соответствии с законами. Верховный глава *сам* должен быть справедливым и в то же время *человеком.* Вот почему эта задача самая трудная из всех; более того, полностью решить ее невозможно; из столь кривой тесины, как та, из которой сделан человек, нельзя сделать ничего прямого. Только приближение к этой идее вверила нам природа *. Что эта проблема ре-

---

* Роль человека, таким образом, весьма сложна (künstlich). Как обстоит дело с обитателями других планет и их природой, мы не знаем; но если мы это поручение природы хорошо исполним, то можем тешить себя мыслью, что среди наших соседей во вселенной имеем право занять не последнее место. Может быть, у них каждый индивид в течение своей жизни полностью достигает своего назначения. У нас это не так; только род может на это надеяться.

шается позднее всех, следует еще из того, что для этого требуются правильное понятие о природе возможного [государственного] устройства, большой, в течение многих веков приобретенный опыт и, сверх того, добрая воля, готовая принять такое устройство. А сочетание этих трех элементов — дело чрезвычайно трудное, и если оно будет иметь место, то лишь очень поздно, после многих тщетных попыток.

Положение седьмое

Проблема создания совершенного гражданского устройства зависит от проблемы установления законосообразных ***внешних отношений между государствами*** *и без решения этой последней не может быть решена.* Чтó толку добиваться законосообразного гражданского устройства для отдельных людей, т. е. создания *общественного организма?* Та же необщительность, которая заставляет людей объединяться, опять-таки служит причиной того, что каждый общественный организм во внешних отношениях, т. е. как государство по отношению к другим государствам, пользуется полной свободой. Следовательно, государства должны ожидать друг от друга таких же несправедливостей, как те, которые притесняли отдельных людей и заставляли их вступать в законосообразное гражданское состояние. Природа, таким образом, опять использовала неуживчивость людей, даже больших обществ и государственных организмов этого рода существ как средство для того, чтобы в неизбежном антагонизме между ними найти состояние покоя и безопасности; другими словами, она посредством войн и требующей чрезвычайного напряжения, никогда не ослабевающей подготовки к ним, посредством бедствий, которые из-за этого должны даже в мирное время ощущаться внутри каждого государства, побуждает сначала к несовершенным попыткам, но в конце концов после многих опустошений, разрушений и даже полного внутреннего истощения сил к тому, чтó разум мог бы подсказать им и без столь печального опыта, а именно выйти из не знающего законов состояния диких и вступить в союз народов, где каждое, даже самое маленькое, государ-

ство могло бы ожидать своей безопасности и прав не от своих собственных сил или собственного справедливого суждения, а исключительно от такого великого союза народов (foedus Amphictyonum), от объединенной мощи и от решения в соответствии с законами объединенной воли. Какой бы фантастической ни казалась эта идея и как бы ни высмеивались ратовавшие за нее аббат Сен-Пьер и Руссо [2] (может быть, потому, что они верили в слишком близкое ее осуществление), это, однако, неизбежный выход из бедственного положения, в которое люди приводят друг друга и которое заставляет государства принять именно то решение (с какими бы трудностями это ни было сопряжено), к которому дикий человек был также вынужден прибегнуть, а именно пожертвовать своей животной свободой и искать покоя и безопасности в законосообразном [государственном] устройстве. — С этой точки зрения все войны представляют собой многочисленные попытки (правда, не как цель человека, а как цель природы) создать новые отношения между государствами и посредством разрушения или хотя бы раздробления всех образовать новые объединения, которые, однако, опять-таки либо в силу внутреннего разлада, либо вследствие внешних распрей не могут сохраниться и потому должны претерпевать новые, аналогичные революции, пока наконец отчасти благодаря наилучшей внутренней системе гражданского устройства, отчасти же благодаря общему соглашению между государствами и международному законодательству не будет достигнуто состояние, которое подобно гражданскому обществу сможет, как *автомат,* существовать самостоятельно.

Какого бы мнения мы ни придерживались, ожидаем ли мы этого как результата *эпикурейского* стечения действующих причин [3], благодаря которым государства — подобно мельчайшим частицам материи из-за их случайного столкновения — испробуют всевозможные образования, которые вследствие новых столкновений вновь будут разрушены, пока наконец одно из подобных образований *случайно* не получится и ему удастся сохранить свою форму (счастливый случай, который вряд ли произойдет когда-нибудь!); допускаем ли мы,

что природа идет своим закономерным порядком, приводя наш род постепенно от низшей степени животности к высшей степени — человечности, и притом с помощью собственного, хотя и вынужденного, искусства человека, и развивая в этом кажущемся диким беспорядке вполне закономерно первоначальные задатки; или мы предпочитаем признать, что в итоге всех этих действий и противодействий людей вообще ничего не получится, по крайней мере ничего разумного, что все останется, как было раньше, и что поэтому нельзя заранее сказать, не подготовит ли нам в конце концов несогласие, столь естественное для нашего рода, ад кромешный, полный страданий, на какой бы высокой ступени цивилизации мы ни находились, именно тем, что человечество, быть может, вновь уничтожит варварскими опустошениями самое эту ступень и все достигнутые успехи культуры (судьба, против которой при господстве слепого случая нельзя устоять, а ведь такое господство, если ему не приписать тайно связанной с мудростью путеводной нити природы, на деле тождественно анархической свободе!), — вопрос здесь сводится приблизительно к следующему: разумно ли признавать устройство природы *целесообразным* в частях и *бесцельным* в целом? Итак, то, что совершает лишенное всякой цели состояние дикого, задерживающее развитие всех природных задатков нашего рода, но в конце концов через бедствия, которые оно ему причиняет, заставляющее его выйти из этого состояния и вступить в гражданское устройство, где все эти [естественные] зачатки могут развиваться, — то же делает и варварская свобода уже образовавшихся государств, а именно хотя использование друг против друга всех сил общества для вооружения, вызываемые войной опустошения, а еще в большей степени необходимость быть всегда к ней готовым и задерживают развитие природных задатков, но зато бедствия, отсюда вытекающие, заставляют наш род найти закон равновесия для самого по себе благотворного столкновения между соседними государствами, вызываемого их свободой, и создать объединенную власть для придания этому закону силы, стало быть, создать всемирно-

гражданское состояние публичной государственной безопасности. Это состояние таит в себе некоторую опасность: достигнув его, силы человечества могут быть ослаблены, однако в нем также действует принцип *равенства* их действия и противодействия, не позволяющий им разрушить друг друга. До совершения этого последнего шага (а именно образования союза государств), стало быть, почти на полпути к этому образованию человеческая природа испытывает наиболее тяжкие бедствия при обманчивой видимости внешнего благополучия. И Руссо [4] вовсе не так уж неправ, предпочитая состояние диких, коль скоро упускают из виду последнюю ступень, на которую нашему роду еще предстоит подняться. Благодаря искусству и науке мы достигли высокой ступени *культуры*. Мы чересчур *цивилизованы* в смысле всякой учтивости и вежливости в общении друг с другом. Но нам еще многого недостает, чтобы считать нас *нравственно совершенными*. В самом деле, идея моральности относится к культуре; однако применение этой идеи, которое сводится только к подобию нравственного в любви к чести и во внешней пристойности, составляет лишь цивилизацию. Но пока государства тратят все свои силы на достижение своих тщеславных и насильственных завоевательных целей и потому постоянно затрудняют медленную работу над внутренним совершенствованием образа мыслей своих граждан, лишая их даже всякого содействия в этом направлении, — нельзя ожидать какого-либо улучшения в сфере морали. Ибо для этого необходимо долгое внутреннее совершенствование каждого общества ради воспитания своих граждан. А все доброе, не привитое на морально добром образе мыслей, есть не более как видимость и позлащенная нищета. В этом состоянии род человеческий останется до тех пор, пока он не выйдет указанным нам путем из хаотического состояния отношений между государствами.

Положение восьмое

Историю человеческого рода в целом можно рассматривать как выполнение тайного плана природы — осуществить внутренне и для этой цели также внешне

совершенное государственное устройство как единственное состояние, в котором она может полностью развить все задатки, вложенные ею в человечество. Это положение вытекает из предыдущего. Мы видим, что философия также может иметь свой *хилиазм* [5], но такой, проведению которого сама ее идея может, хотя и весьма отдаленно, содействовать и который вовсе не фантастичен. Вопрос только в том, открывает ли опыт что-нибудь о таком исполнении цели природы. Я отвечаю: *немногое,* ибо этот круговорот требует, по-видимому, для своего завершения столько времени, что из той малой части, которую человечество прошло в этом направлении, нельзя вполне уверенно составить себе представление обо всем пути и об отношении частей к целому, как и на основании всех произведенных до настоящего времени астрономических наблюдений определить движение, совершаемое нашим Солнцем вместе со всем сонмом своих спутников в великой системе неподвижных звезд, несмотря на то что общее основание систематического устройства вселенной и немногие уже сделанные наблюдения достаточно достоверны, чтобы заключить к действительности такого круговорота. Между тем человеческая природа такова, что мы не можем оставаться равнодушными даже к отдаленнейшей эпохе, в которую еще будет существовать наш род, если только ее можно с уверенностью ожидать. В особенности в данном случае такого равнодушия тем более не может быть, что мы могли бы, кажется, с помощью нашего собственного разумного устройства приблизить наступление этого столь радостного для наших потомков момента. Поэтому для нас самих весьма важны даже слабые признаки его приближения. В настоящее время отношения между государствами столь сложны, что ни одно не может снизить внутреннюю культуру, не теряя в силе и влиянии по сравнению с другими. Таким образом, если не успехи, то по крайней мере сохранение этой цели природы в достаточной мере обеспечивается даже честолюбивыми стремлениями государств. Далее, гражданскую свободу теперь так же нельзя сколько-нибудь значительно нарушить, не нанося ущерба всем отраслям хозяйства, особенно торговле, а тем самым

не ослабляя сил государства в его внешних делах. Эта свобода постепенно развивается. Когда препятствуют гражданину строить свое благополучие выбранным им способом, совместимым со свободой других, то лишают жизнеспособности все производство и тем самым опять-таки уменьшают силы целого. Вот почему все более решительно упраздняется ограничение личности в ее деятельности, а всеобщая свобода вероисповедания все более расширяется. Так постепенно, преодолевая заблуждения и иллюзии, возникает *просвещение* как великое благо, которое человеческий род извлекает даже из корыстолюбивого стремления своих повелителей к господству, когда они понимают свою собственную выгоду. Но это просвещение, а вместе с ним и некая неизбежно возникающая душевная заинтересованность просвещенного человека в добром, которое он постигает полностью, должны постепенно доходить до верховных правителей и получить влияние даже на принципы управления. Хотя, например, наши мироправители теперь не имеют средств на общедоступные воспитательные учреждения и вообще на все то, что создается для общего блага, поскольку все заранее откладывается для будущей войны, они тем не менее увидят собственную выгоду в том, чтобы по крайней мере не препятствовать самостоятельным, хотя и незначительным, усилиям своего народа в этом деле. Наконец, сама война постепенно становится не только искусственной и по своему исходу для обеих сторон сомнительной, но — ввиду печальных последствий, которые государства ощущают от все растущего бремени долгов (новое изобретение), погашению которых нет конца, — рискованным предприятием, причем влияние, которое разорение каждого государства в нашей благодаря промышленности столь тесно спаянной части света оказывает на другие государства, так заметно, что эти государства под давлением угрожающей им самим опасности предлагают себя в качестве третейских судей, не имея, правда, законного основания на это, и таким образом постепенно готовятся к будущему великому государственному объединению, примера которого наши предки не показывали. Хотя в настоящее время имеется

только весьма грубый набросок такого государственного объединения, тем не менее все будущие его члены уже как будто проникаются сознанием необходимости сохранения целого в интересах каждого из них. И это вселяет в нас надежду, что после некоторых преобразовательных революций осуществится наконец то, что природа наметила своей высшей целью, а именно всеобщее *всемирно-гражданское состояние*, как лоно, в котором разовьются все первоначальные задатки человеческого рода.

Положение девятое

Попытка философов разработать всемирную историю согласно плану природы, направленному на совершенное гражданское объединение человеческого рода, должна рассматриваться как возможная и даже как содействующая этой цели природы. Правда, писать *историю*, исходя из идеи о том, каким должен быть обычный ход вещей, если бы он совершался сообразно некоторым разумным целям, представляется странным и нелепым намерением; кажется, что с такой целью можно создать только *роман*. Если, однако, мы вправе допустить, что природа даже в проявлениях человеческой свободы действует не без плана и конечной цели, то эта идея могла бы стать весьма полезной; и хотя мы теперь слишком близоруки для того, чтобы проникнуть взором в тайный механизм ее устройства, но, руководствуясь этой идеей, мы могли бы беспорядочный *агрегат* человеческих поступков, по крайней мере в целом, представить как *систему*. В самом деле, если начать с *греческой* истории как той, благодаря которой для нас сохранилась всякая другая, более древняя либо современная ей или по крайней мере засвидетельствована *; если проследить влияние греков на воз-

* Только ученые, которые с момента своего появления до нашего времени существовали всегда, могут засвидетельствовать древнюю историю. Вне их сферы — все есть terra incognita; и история народов, живших вне их сферы, начинается только с того времени, когда они в нее вступили. Это случилось с *еврейским* народом в эпоху Птолемеев благодаря греческому переводу

дание и разложение *Римской* империи, поглотившей греческое государство, и влияние *римлян* на варваров, в свою очередь разрушивших Римскую империю, и так далее вплоть до нашего времени, причем, однако, государственную историю других народов, поскольку сведения о них постепенно дошли до нас именно через эти просвещенные нации, присовокупить как *эпизод*, — то в нашей части света (которая, вероятно, со временем станет законодательницей для всех других) будет открыт закономерный ход улучшения государственного устройства. Далее, если только повсеместно обращать внимание на гражданское устройство, на его законы и на внешние политические отношения, поскольку они благодаря тому доброму, что содержалось в них, в течение долгого времени способствовали возвышению и прославлению народов (и вместе с ними также наук и искусств), в то время как то порочное, что было им присуще, приводило эти народы к упадку, однако так, что всегда оставался зародыш просвещения, который, развиваясь все больше после каждого переворота, подготовлял более высокую ступень совершенствования, — то, я полагаю, будет найдена путеводная нить, способная послужить не только для объяснения столь запутанного клубка человеческих дел или для искусства политического предсказания будущих государственных изменений (польза, которую уже когда-то извлекли из истории человечества, когда ее рассматривали как бессвязное действие произвольной свободы!), но и для открытия утешительных перспектив на будущее (надеяться на что, не предполагая плана природы, нет основания): когда-нибудь, не очень скоро, человеческий род достигнет наконец того состояния, когда все его природные задатки смогут полностью развиться и его назначение на земле будет исполнено. Такое *оправдание* природы или, вернее, провидения — немаловажная побудительная причина для выбора особой

Библии, без которого не было бы доверия к их разрозненным сообщениям. Отсюда (когда начало предварительно изучено) можно следовать дальше за их рассказами. И так со всеми другими народами. Первая страница Фукидида, говорит Юм, единственное начало истинной всеобщей истории[6].

точки зрения на мир. В самом деле, что толку прославлять великолепие и мудрость творения в лишенном разума царстве природы и рекомендовать их рассмотрению, когда часть великой арены, на которой проявляется высшая мудрость и которая составляет цель всего творения, — история человеческого рода — должна оставаться постоянным возражением против этого. Зрелище ее заставляет нас с негодованием отворачиваться от нее и, поскольку мы отчаиваемся когда-нибудь найти здесь совершенно разумную цель, приводит нас к мысли, что на нее можно надеяться только в загробном мире.

Предположение, что этой идеей мировой истории, имеющей некоторым образом априорную путеводную нить, я хотел заменить разработку чисто *эмпирически* составляемой истории в собственном смысле слова, было бы неверным истолкованием моего намерения. Это только мысль о том, что́ философский ум (который, впрочем, должен быть весьма сведущ в истории) мог бы еще попытаться сделать, стоя на другой точке зрения. Кроме того, похвальная в общем обстоятельность, с которой пишут теперь современную историю, все же должна естественно навести каждого на размышления о том, как наши отдаленные потомки через несколько веков разберутся в громоздком историческом материале, который мы им оставим. Без сомнения, в истории древнейшего времени, свидетельства о котором давно сотрутся в их памяти, они будут ценить только то, что представит для них непосредственный интерес, а именно чего достигли или что загубили народы и правительства во всемирно-гражданском плане. Возможность же обратить на это внимание, а также направить честолюбие глав государств и их подчиненных на единственное средство, способное оставить о них славную память, может еще, кроме того, послужить *небольшим* толчком к попытке создать такую философскую историю.

ОТВЕТ НА ВОПРОС:
ЧТО ТАКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ?

1784

Просвещение — это выход человека из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. *Несовершеннолетие* есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. Несовершеннолетие по собственной вине — это такое, причина которого заключается не в недостатке рассудка, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого. Sapere aude! — имей мужество пользоваться *собственным* умом! — таков, следовательно, девиз Просвещения.

Леность и трусость — вот причины того, что столь большая часть людей, которых природа уже давно освободила от чужого руководства (naturaliter maiorennes), все же охотно остаются на всю жизнь несовершеннолетними; по этим же причинам так легко другие присваивают себе право быть их опекунами. Ведь так удобно быть несовершеннолетним! Если у меня есть книга, мыслящая за меня, если у меня есть духовный пастырь, совесть которого может заменить мою, и врач, предписывающий мне такой-то образ жизни, и т. п., то мне нечего и утруждать себя. Мне нет надобности мыслить, если я в состоянии платить; этим скучным делом займутся вместо меня другие. То, что значительное большинство людей (и среди них весь прекрасный пол) считает не только трудным, но и весьма опасным переход к совершеннолетию, — это уже забота опекунов, столь любезно берущих на себя верховный надзор над этим большинством. После того как эти опекуны оглу-

пили свой домашний скот и заботливо оберегли от того, чтобы эти покорные существа осмелились сделать хоть один шаг без помочей, на которых их водят, — после всего этого они указывают таким существам на грозящую им опасность, если они попытаются ходить самостоятельно. Правда, эта опасность не так уж велика, ведь после нескольких падений в конце концов они научились бы ходить; однако такое обстоятельство делáет их нерешительными и отпугивает их, удерживая от дальнейших попыток.

Итак, каждому отдельному человеку трудно выбраться из состояния несовершеннолетия, ставшего для него почти естественным. Оно ему даже приятно, и первое время он действительно не способен пользоваться собственным умом, так как ему никогда не позволяли делать такую попытку. Положения и формулы — эти механические орудия разумного употребления или, вернее, злоупотребления своими природными дарованиями — представляют собой кандалы постоянного несовершеннолетия. Даже тот, кто сбросил бы их, сделал бы лишь неуверенный прыжок через небольшую канаву, так как он не приучен к такого рода свободному движению. Вот почему лишь немногим удалось благодаря совершенствованию своего духа выбраться из состояния несовершеннолетия и сделать твердые шаги.

Но более возможно, и даже почти неизбежно, что публика сама себя просветит, если только предоставить ей свободу. Ибо тогда даже среди поставленных над толпой опекунов найдутся самостоятельно мыслящие, которые, сбросив с себя иго несовершеннолетия, распространят вокруг дух разумной оценки собственного достоинства и призвания каждого человека мыслить самостоятельно. При этом следует иметь в виду, что публика, до этого поставленная ими под это иго, затем заставит их самих оставаться под ним, если ее будут подстрекать к этому некоторые ее опекуны, не способные ни к какому просвещению. Вот как вредно насаждать предрассудки, которые в конце концов мстят тем, кто породил их или кто был предшественником тех, кто породил их. По этой причине публика может достигнуть просвещения только постепенно.

Посредством революции можно, пожалуй, добиться устранения личного деспотизма и угнетения со стороны корыстолюбцев или властолюбцев, но никогда нельзя посредством революции осуществить истинную реформу образа мыслей; новые предрассудки, так же как и старые, будут служить помочами для бездумной толпы.

Для этого просвещения требуется только *свобода*, и притом самая безобидная, а именно свобода во всех случаях *публично пользоваться* собственным разумом. Но вот я слышу голоса со всех сторон: *не рассуждайте!* Офицер говорит: не рассуждайте, а упражняйтесь! Советник министерства финансов: не рассуждайте, а платите! Духовное лицо: не рассуждайте, а верьте! (Лишь один-единственный повелитель[1] на свете говорит: *рассуждайте* сколько угодно и о чем угодно, но *повинуйтесь!*) Здесь всюду ограничение свободы. Какое, однако, ограничение препятствует просвещению? Какое же не препятствует, а даже содействует ему? — Я отвечаю: *публичное* пользование собственным разумом всегда должно быть свободным и только оно может дать просвещение людям. Но *частное пользование* разумом нередко должно быть очень ограничено, но так, чтобы особенно не препятствовать развитию просвещения. Под публичным же применением собственного разума я понимаю такое, которое осуществляется кем-то *как ученым* перед всей *читающей* публикой. Частным применением разума я называю такое, которое осуществляется человеком на доверенном ему *гражданском* посту или службе. Для некоторых дел, затрагивающих интересы общества, необходим механизм, при помощи которого те или иные члены общества могли бы вести себя пассивно, чтобы правительство было в состоянии посредством искусственного единодушия направлять их на осуществление общественных целей или по крайней мере удерживать их от уничтожения этих целей. Здесь, конечно, не дозволено рассуждать, здесь следует повиноваться. Но поскольку эта часть [общественного] механизма рассматривает себя в то же время как член всего общества и даже общества граждан мира, стало быть в качестве ученого, обращающегося к публике в собственном смысле в своих произведениях, то этот

ученый может, конечно, рассуждать, не нанося ущерба делам, заниматься которыми ему поручено как пассивному члену. Было бы, например, крайне пагубно, если офицер, получивший приказ от начальства, стал бы, находясь на службе, умствовать относительно целесообразности или полезности этого приказа; он должен подчиниться. Однако по справедливости ему как ученому нельзя запрещать делать замечания об ошибках в воинской службе и предлагать это своей публике для обсуждения. Гражданин не может отказываться от уплаты установленных налогов; если он обязан уплачивать их, то он даже может быть наказан за злонамеренное порицание налогообложения как за клевету (которая могла бы вызвать общее сопротивление), но этот же человек, несмотря на это, не противоречит долгу гражданина, если он в качестве ученого публично высказывает свои мысли по поводу несовершенств или даже несправедливости налогообложения. Точно так же священнослужитель обязан читать свои проповеди ученикам, обучающимся закону божьему, и своим прихожанам согласно символу церкви, ибо он с таким условием и назначен. Но как ученый, он имеет полную свободу, и это даже его долг — сообщать публике все свои тщательно продуманные и благонамеренные мысли об ошибках в церковном символе и свои предложения о лучшем устройстве религиозных и церковных дел. В этом нет ничего такого, что могло бы мучить его совесть. В самом деле, то, чему он учит как священнослужитель, он излагает как нечто такое, в отношении чего он не свободен учить по собственному разумению, а должен излагать согласно предписанию и от имени кого-то другого. Он может сказать: наша церковь учит так-то и так-то; вот доводы, которые она приводит. Он извлекает для своих прихожан в этом случае всю практическую пользу из положений, которые он сам не подписал бы с полной убежденностью, но проповедовать которые он обязан, так как не исключена возможность, что в них скрыта истина, во всяком случае в них нет ничего противоречащего внутренней религии. Ведь если бы он полагал, что в них есть нечто противоречащее ей, то он не смог бы отправлять свою

службу с чистой совестью и должен был бы сложить с себя свой сан. Следовательно, применение священником своего разума перед своими прихожанами есть лишь *частное* его *применение*, ибо эти прихожане составляют только домашнее, хотя и большое, собрание людей. И ввиду этого он, как священник, не свободен и не может быть свободным, так как он выполняет чужое поручение. В качестве же ученого, который через свои произведения говорит с настоящей публикой, а именно с миром, стало быть при *публичном применении* своего разума, священник располагает неограниченной свободой пользоваться своим разумом и говорить от своего имени. В самом деле, полагать, что сами опекуны народа (в духовных вещах) несовершеннолетние, — это нелепость, увековечивающая нелепости.

Но может ли некое сообщество из представителей духовенства, нечто вроде собрания, или досточтимая группа (класс, как они называются в Голландии) иметь право клятвенно обязаться установить некую неизменную церковную символику, чтобы таким образом приобрести верховную опеку над каждым своим членом и через них — над народом и даже увековечить эту опеку? Я говорю: это совершенно невозможно. Подобный договор, заключенный с целью удержать человечество от дальнейшего просвещения на все времена, был бы абсолютно недействительным, даже если бы он был утвержден высшей властью, рейхстагом и самыми торжественными мирными договорами. Никакая эпоха не может обязаться и поклясться поставить следующую эпоху в такое положение, когда для нее было бы невозможно расширить свои (прежде всего настоятельно необходимые) познания, избавиться от ошибок и вообще двигаться вперед в просвещении. Это было бы преступлением против человеческой природы, первоначальное назначение которой заключается именно в этом движении вперед. И будущие поколения имеют полное право отбросить такие решения как принятые незаконно и злонамеренно. Критерий всего того, что принимается как закон для того или иного народа, заключается в вопросе: принял бы сам народ для себя такой закон. Он мог бы быть признан на короткое время, как

бы в ожидании лучшего для введения определенного порядка. При этом каждому гражданину, прежде всего священнику, нужно было бы предоставить свободу в качестве ученого публично, т. е. в своих сочинениях, делать замечания относительно недостатков в существующем устройстве, причем введенный порядок все еще продолжался бы до тех пор, пока взгляды на существо этих дел публично не распространились бы и не были доказаны настолько, что ученые, объединив свои голоса (пусть не всех), могли бы представить перед троном предложение, чтобы взять под свою защиту те общины, которые единодушно высказываются в пользу изменения религиозного устройства, не препятствуя, однако, тем, которые желают придерживаться старого. Но совершенно недозволительно прийти к соглашению относительно некоего постоянного, не подвергаемого ни с чьей стороны публичному сомнению религиозного установления, пусть даже на время жизни одного человека, и тем самым исключить некоторый промежуток времени из движения человечества к совершенствованию, сделать этот промежуток бесплодным и тем самым даже вредным для будущих поколений. Человек может откладывать для себя лично просвещение — и даже в этом случае только на некоторое время — в тех вопросах, какие ему надлежит знать. Но отказаться от просвещения для себя лично и тем более для будущих поколений означает нарушить и попрать священные права человечества. Но то, что не может решить относительно самого себя народ, еще меньше вправе решать относительно народа монарх. Ведь его авторитет законодателя покоится именно на том, что он в своей воле объединяет всеобщую волю народа. Если он обращает внимание лишь на то, чтобы всякое истинное или мнимое усовершенствование согласовалось с гражданским порядком, то он может позволить своим подданным самим решать, что́ они считают нужным делать для спасения своей души: это его не касается; его дело — следить за тем, чтобы никто насильственно не препятствовал другим заниматься определением этого спасения и содействием ему по мере своих сил. Он сам наносит ущерб своему величию, вмешиваясь в эти дела,

когда он доверяет своему правительству надзор над сочинениями, в которых его подданные пытаются разобраться в своих взглядах, а также когда он делает это по собственному высочайшему усмотрению, заслужив тем самым упрек: Caeser non est supra Grammaticos, и еще в большей степени тогда, когда он свою высшую власть унижает настолько, что начинает поддерживать в своем государстве духовный деспотизм отдельных тиранов по отношению к остальным своим подданным.

Если задать вопрос, живем ли мы теперь в *просвещенный* век, то ответ будет: нет, но мы живем в век *просвещения*. Еще многого недостает для того, чтобы люди при сложившихся в настоящее время обстоятельствах в целом были уже в состоянии или могли оказаться в состоянии надежно и хорошо пользоваться собственным рассудком в делах религии без руководства со стороны кого-то другого. Но имеются явные признаки того, что им теперь открыта дорога для совершенствования в этом, препятствий же на пути к просвещению или выходу из состояния несовершеннолетия, в котором люди находятся по собственной вине, становится все меньше и меньше. В этом отношении наш век есть век просвещения, или век Фридриха.

Государь, который не находит недостойным себя сказать, что он считает своим *долгом* ничего не предписывать людям в религиозных делах, а предоставлять им в этом полную свободу, который, следовательно, отказывается даже от гордого эпитета *веротерпимого*, — такой государь сам просвещен и заслуживает того, чтобы благодарные современники и потомки их славили его как государя, который избавил род человеческий от несовершеннолетия, по крайней мере когда речь идет об опеке со стороны правительства, и предоставил свободу каждому пользоваться собственным разумом в делах, касающихся совести. При таком государе досточтимые представители духовенства могут без ущерба для своих служебных обязанностей в качестве ученых высказать свободно и публично свои суждения и взгляды, которые в том или ином отношении отклоняются от принятой ими [церковной] символики; в еще

большей степени это может делать каждый, кто не ограничен никаким служебным долгом. Этот дух свободы распространяется также вовне даже там, где ему приходится вести борьбу с внешними препятствиями, созданными правительством, неверно понимающим самого себя. Ведь такое правительство имеет перед собой пример того, что при свободе нет ни малейшей надобности заботиться об общественном спокойствии и безопасности. Люди сами в состоянии выбраться постепенно из невежества, если никто не стремится намеренно удержать их в этом невежестве.

Я определил основной момент просвещения, состоявшего в выходе людей из состояния несовершеннолетия по собственной вине, преимущественно в *делах религиозных,* потому что в отношении искусств и наук наши правители не заинтересованы в том, чтобы играть роль опекунов над своими подданными. Кроме того, несовершеннолетие в делах религии не только наиболее вредное, но и наиболее позорное. Однако в своем образе мыслей глава государства, способствующий просвещению в делах религии, идет еще дальше; он понимает, что даже в отношении своего *законодательства* нет никакой опасности позволить подданным *публично* пользоваться своим разумом и открыто излагать свои мысли относительно лучшего составления законодательства и откровенно критиковать уже существующее законодательство; мы располагаем таким блистательным примером, и в этом отношении ни один монарх не превосходил того, кого мы почитаем в настоящее время [2].

Однако только тот, кто, будучи сам просвещенным, не боится собственной тени, но вместе с тем содержит хорошо дисциплинированную и многочисленную армию для охраны общественного спокойствия, может сказать то, на что не отважится республика: *рассуждайте сколько угодно и о чем угодно, только повинуйтесь!* Так проявляется здесь странный, неожиданный оборот дел человеческих, да и вообще они кажутся парадоксальными, когда их рассматривают в целом. Бóльшая степень гражданской свободы имеет, кажется, преимущество перед свободой *духа* народа, однако ставит этой последней непреодолимые преграды. Наоборот,

меньшая степень гражданских свобод дает народному духу возможность развернуть все свои способности. И так как природа открыла под этой твердой оболочкой зародыш, о котором она самым нежным образом заботится, а именно склонность и призвание к свободе *мысли,* то этот зародыш сам воздействует на образ чувствования народа (благодаря чему народ становится постепенно более способным к *свободе действий*) и наконец даже на принципы *правительства,* считающего для самого себя полезным обращаться с человеком, который есть *нечто большее, чем машина,* сообразно его достоинству *.

---

* В «Wöchentliche Nachrichten» Бюшинга [3] от 13 сентября я прочитал сегодня, 30-го числа сего месяца, ссылку на номер «Berlinische Monatsschrift» за этот месяц, в котором опубликован ответ господина Мендельсона на этот же вопрос [4]. Я этот номер еще не получил, иначе я бы воздержался от ответа на вопрос; мой ответ может быть только опытом, и случайно может оказаться, что наши мысли совпадут.

РЕЦЕНЗИЯ
НА КНИГУ И. Г. ГЕРДЕРА «ИДЕИ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА»
ЧАСТЬ 1

1785

Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit von Joh. Gottfr. Herder. Quem te deus esse iussit et humana qua parte locatus es in re disce [1]. Erster Theil, S. 318. 4. Riga und Leipzig bei Hartknoch, 1784.

Дух нашего остроумного и красноречивого автора показывает в этой книге свое уже признанное своеобразие. Это сочинение, как и некоторые другие вышедшие из-под его пера, не следовало бы разбирать по обычному мерилу. Похоже, что его гений не просто собрал идеи из обширной сферы наук и искусств, чтобы добавить эти идеи к тем, которые способны быть сообщенными, а на свой лад преобразовал их (заимствуя его собственное выражение) по некоему закону *ассимиляции* в свой специфический образ мыслей, благодаря чему эти идеи заметно отличаются от тех идей, которыми питаются другие души (стр. 292) и которые менее способны быть сообщенными. Пожалуй, по этой причине то, что он называет философией истории человечества, есть вовсе не то, что обычно подразумевают под этим: не логическая точность в определении понятий или тщательное различение и доказательство принципов, а не останавливающийся надолго широкий взгляд, проницательность, способная всегда найти аналогии, а в применении их — смелое воображение, связанное с умением располагать при помощи чувств и ощущений к своему предмету, который он все время держит в туманной дали. В этих чувствах и ощущениях мы скорее угадываем большое содержание мыслей или многозначимые намеки, чем холодное рассуждение.

И так как свобода мышления (которую мы здесь постоянно встречаем), примененная плодотворным умом, всегда дает пищу для размышления, то мы попытаемся выделить из его идей, насколько удастся, самые важные и своеобразные и изложить их его же словами, присоединив в заключение кое-какие замечания о целом.

Наш автор начинает с того, что расширяет поле [своего] зрения, чтобы указать человеку его место среди обитателей других планет нашей солнечной системы, и от среднего, не лишенного преимуществ положения небесного тела, которое человек населяет, автор заключает к существованию лишь некоего «среднего земного рассудка и еще гораздо более двусмысленной человеческой добродетели, на которую он должен здесь рассчитывать. Но так как наши мысли и силы, несомненно, возникают только из организации нашей Земли и стремятся к изменению и превращению до тех пор, пока не достигнут чистоты и тонкости, которые [вообще] это наше творение может дать, и если необходимо руководствоваться аналогией — а значит, и на других небесных телах не должно быть иначе, — то можно предположить, что человек будет иметь цель, одинаковую с обитателями других планет, дабы наконец не только проложить путь к многим звездам, но, быть может, вступить в общение со зрелыми существами многих различных, но родственных нашей Земле миров». Отсюда он переходит к рассуждениям о катаклизмах, предшествовавших появлению человека. «Прежде чем могли быть созданы наш воздух, наша вода, наша Земля, необходимы были разные разлагающие, ниспровергающие друг друга нити жизни; каких только разложений и превращений друг в друга не предполагают многочисленные виды земли, камней, кристаллизаций, даже структура раковин, растений, животных, наконец, человека? Он, дитя всех элементов и сущностей, их самая избранная суть и как бы цвет земного творения, мог быть только последним любимцем природы, для создания которого и встречи с которым должно было быть пройдено много ступеней развития и превращений».

В шарообразной форме Земли автора изумляет то единство, которое возникает благодаря ей, несмотря на все многообразие. «Кто, хорошенько поразмыслив об этой форме, стал бы верить словам в области философии и религии или убивать ради них с тупым, но священным рвением?» Точно так же кривизна эклиптики дает автору повод для рассуждений о назначении человека: «Под нашим движущимся по кривой солнцем всякое действие человека есть время года». Ему кажется, что более глубокое знание атмосферы, даже влияния небесных тел на нее, показало бы, что они оказывают большое воздействие на историю человечества. В разделе о распределении суши и моря он объясняет строением Земли различия в истории народов: «Азия столь едина в нравах и обычаях, как если бы она была растянутая по суше одна страна. Маленькое Красное море, наоборот, разделяет нравы, небольшой Персидский залив разделяет их еще сильнее; но многие озера, горы и реки Америки, а также суша не без основания расположены преимущественно в умеренной полосе, а Старый Свет, эта колыбель человечества, создан природой иначе, чем Новый Свет». Вторая книга посвящена различным образованиям на Земле и начинается с [рассмотрения] гранита, на который действовали свет, тепло, первозданная атмосфера и вода и, возможно, превратили кремень в известняк, в котором образовались первые живые существа моря — панцирные. Позднее возникла растительность. — Сравнение формирования человека с формированием растений и половой любви первого с цветением последних. Полезность растительного мира для человека. Животное царство. Изменение животных и человека сообразно климату. Животные в древнюю эпоху несовершенны. «Классы животных расширяются по мере отдаления от человека; чем ближе они к человеку, тем меньше их число. — Во всех [классах животных] есть одна главная форма — сходное строение скелета. — Переходные формы не исключают того, что у морских животных, растений, быть может даже у предметов, *названных мертвыми,* имелись одни и те же задатки организации, только бесконечно более грубые и беспорядочные.

С точки зрения вечного существа, видящего все в единой связи, форма льдинки, как она возникает, и образующейся снежинки имеет, быть может, аналогию в образовании зародыша во чреве матери. — Человек — среднее существо в животном царстве, т. е. самая распространенная форма, в которой в тончайшем виде собраны *все черты всех* окружающих его *родов*. — В воздухе и в воде я как бы вижу животных, которые из глубин и с высоты идут к человеку и шаг за шагом приближаются к его облику». Эта книга заключается словами: «Радуйся своему положению, о человек, и изучай себя, о благородное среднее существо, во всем, что живет вокруг тебя!»

В третьей книге автор сравнивает строение растений и животных с организацией человека. Мы не станем прослеживать мысли автора, ибо он использует в своих целях идеи натуралистов. Приведем лишь несколько его выводов: «При помощи таких-то и таких-то органов животное создает из мертвых растений живое возбуждение и из суммы возбуждений, очищенных в своих каналах, — средство ощущения. Результатом возбуждения становится *инстинкт,* результатом ощущения — *мысль;* вечно развитие органического творчества, *заложенное в каждом живом существе*». Автор исходит не из зародыша, а из органических сил как у растений, так и у животных. Он говорит: «Так же как растение есть органическая жизнь, так и полип есть органическая жизнь. Существует поэтому много органических сил: органические силы произрастания, мышечных импульсов, ощущения. Чем многочисленнее и тоньше нервы, чем крупнее мозг, тем понятливее данный род. *Душа животного* — совокупность всех сил, действующих в его организме», и инстинкт не есть особая природная сила, а направление, которое природа дала всем этим силам через температуру их [тела]. Чем в большем числе орудий и различных членов распределен органический принцип природы, который мы называем то *образующим* (в камне), то *гонящим* (в растениях), то *ощущающим,* то *искусственно строящим* и который в сущности представляет собой одну и ту же органическую силу, чем больше этот принцип имеет

в них свой собственный мир, тем быстрее исчезает инстинкт и начинается свободное применение органов чувств и членов (как у человека). Наконец автор приходит к выводу о важнейшем естественном отличии человека. «Прямая походка свойственна *единственно* лишь человеку, более того, она представляет собой организацию для всего назначения его рода и его отличительный характер».

Человеку была предуказана прямая походка для разумного применения его членов не потому, что он был предназначен для разумной [деятельности]; он приобрел разум благодаря прямой походке как естественное следствие того же устройства, которое было необходимо для того, чтобы он мог ходить прямо. «Так обратим же с восхищением наш благодарный взор на это священное творение, на это благодеяние, с помощью которого наш род стал родом человеческим, ибо мы видим, какая новая организация сил началась с прямой походки человека и как единственно благодаря ей человек стал человеком!»

В четвертой книге автор развивает эту мысль дальше: «Чего недостает человекоподобному существу (обезьяне), чтобы оно стало человеком», и благодаря чему оно стало человеком? Благодаря приспособлению головы к *вертикальному строению,* благодаря внутренней и внешней организации согласно перпендикулярному центру тяжести. — У обезьяны есть все части мозга, которыми обладает человек; но у нее они имеют форму ее скошенного назад черепа, и такое положение создалось потому, что ее голова формировалась под другим углом и создана не для прямой походки.

Органические силы сразу действовали иначе. — «Обрати свой взор на небо, о человек, и радуйся, содрогаясь, своему неизмеримому преимуществу, которое творец мира вложил в столь простой принцип — в твою прямую походку. — Главное уже не обоняние, а глаз, который поднялся выше земли и трав. — С прямой походкой человек стал искусным существом, он получил свободные и искусные руки; только при прямой походке возникает истинный человеческий язык. — Теоретически и практически разум есть нечто *восприня-*

тое, определенное соотношение и направление идей и сил, к которым пришел человек в соответствии со своей организацией и образом жизни». И вот свобода. «Человек — первое свободное существо, он стоит прямо». Стыдливость: «Она должна была быстро развиваться при вертикальном положении тела». Его природа не подвержена особым видоизменениям. — «Откуда это? Все только благодаря его вертикальному положению. — Он был создан для того, чтобы стать человеком; мирный нрав, половая любовь, сочувствие, материнская любовь — это порождение человеческой сущности в результате его прямой походки. — Закон справедливости и истинности основан на вертикальном положении самого человека, он же приучает человека к благопристойности; религия — высшая человечность. Согнутое животное имеет неясные ощущения. Человека бог возвысил, чтобы он, даже не зная и не желая этого, исследовал причины вещей и нашел бы тебя, о великая связь всех вещей. Религия же порождает надежду и веру в бессмертие». О бессмертии речь идет в пятой книге. «От камня к кристаллам, от них к металлам, от металлов к растениям, от них к животным, наконец, к человеку; так усложняется форма организации, а с ней становятся более многообразными силы и инстинкты существ, и все они наконец объединяются в образе человека, поскольку они могли создать этот образ».

«Благодаря наличию этого ряда существ мы замечаем сходство в главной форме, которая все больше приближалась к человеческому образу; точно так же мы видим, что и силы, и инстинкты приближаются к нему. — У каждого существа продолжительность его жизни установлена согласно цели природы, которую оно должно осуществлять. — Чем организованнее то или иное существо, тем в большей степени его строение включает в себя строения низших видов. Человек — компендий мира: в нем органически объединены известь, земля, соли, кислоты, жиры и вода, силы роста, возбуждения, ощущения. — Это наводит нас на мысль, что имеется также *невидимое царство сил* и восходящий ряд невидимых сил, находящиеся в такой же связи и в таком же переходном состоянии, как в видимом цар-

стве творения. — Это последнее царство делает *все* для бессмертия души, и не только для бессмертия, но и для продолжения всех действующих и живых сил мироздания. Сила не может исчезнуть, хотя орудие может прийти в негодность. То, что всеживотворящий воззвал к жизни, живет; что действует, действует вечно в своей вечной связи». Эти принципы не разъясняются, «ибо здесь не место для этого». Между тем «мы видим в материи столь много сил, подобных духовным силам, что полная противоположность и противоречие этих двух вообще-то очень различных сущностей — духа и материи — если не сами противоречивы, то по крайней мере кажутся совершенно недоказанными». — «Преформированных зародышей не видел никто. Когда говорят об эпигенезе, то говорят иносказательно, как если бы члены прирастали *снаружи*. Возникновение (genesis) — это действие *внутренних сил;* для них природа подготовила материал, который они должны были формировать и в котором они должны были сделать себя видимыми. Не наша разумная душа образовала наше тело, а перст божий, органическая сила». Итак: «1. Сила и орган внутренне связаны между собой, но не тождественны. 2. Каждая сила действует в согласии со своим органом, так как она создала его для раскрытия своей сущности и усвоила его. 3. Когда отпадает оболочка, остается сила, которая существовала еще до этой оболочки, хотя и на низшей ступени и также органически». Затем автор говорит материалистам: «Допустим, что наша душа изначально тождественна всем силам материи, возбуждения, движения, жизни и начинает действовать только на более высокой ступени, в более развитой, более тонкой организации; но видел ли кто-нибудь исчезновение хоть какой-нибудь силы движения и возбуждения и тождественны ли эти низшие силы своим органам?» Эта связь может означать только движение вперед. Род человеческий можно рассматривать как «великое слияние низших органических сил, которые должны были развиваться в нем для создания образа человека».

То, что организация человека происходит в некоем царстве духовных сил, показано следующим образом:

«Мысль вовсе не то, что говорит вам чувство; все данные опыта относительно происхождения мысли и чувства свидетельствуют лишь о действии хотя и органического, но все же самовластного существа, поступающего по законам духовного единения. Так же как тело укрепляется пищей, так и дух — идеями; мы даже замечаем в духе те же законы ассимиляции, роста и рождения. Короче говоря, в нас сформировался внутренний духовный человек, имеющий собственную природу и нуждающийся в теле только как в орудии. — Ясное сознание, это великое преимущество человеческой души, образовалось в ней сначала духовно, благодаря характерным чертам человека, и т. д.». Одним словом, если мы его понимаем правильно, душа возникла прежде всего из постепенно присоединявшихся к ней духовных сил. — «Наша человеческая природа есть лишь предварительное условие, лишь бутон будущего цветка. Природа шаг за шагом отбрасывает неблагородное, создает духовное, делает тонкое еще более тонким, и ее умелые руки дают нам основание надеяться, что зародыш человечности проявится в подлинном, истинном, божественном облике человека».

Заключительное положение: «Современное состояние человека — это, по всей вероятности, связующее среднее звено двух миров. — Если человек высшее и последнее звено в цепи земных организмов, то тем самым он начинает цепь более высокого вида существ как ее низшее звено, и, таким образом, он, вероятно, есть соединительное звено между двумя взаимодействующими системами творения. Он представляет нам сразу два мира, и это создает кажущуюся двойственность его сущности. — Жизнь есть борьба, а цветок чистой, бессмертной человечности есть корона, доставшаяся в трудной борьбе. — Наши братья, находящиеся на более высокой ступени, полюбят нас поэтому, несомненно, больше, чем мы, когда найдем и полюбим их; ибо они лучше понимают наше положение и, быть может, они воспитают из нас участников своего счастья. — Хотя и нельзя себе представить, чтобы будущее состояние никак не могло быть соотнесено с современным, как охотно полагало бы животное в человеке,

все же без более высокого руководства кажутся необъяснимыми язык и первые науки. И в более поздние времена величайшие события на земле происходили по необъяснимым причинам, и часто орудиями этого были даже болезни, когда тот или иной орган становился непригодным для привычной сферы жизни на земле, так что кажется естественным, что внутренняя неутомимая сила воспринимает, возможно, впечатления, которые была не способна воспринимать ненарушимая организация. — И все же человек должен не пытаться заглянуть в свое будущее состояние, а верить в него». (Но если он уже поверил, что он в состоянии заглянуть в него, то как можно ему запретить иногда применять эту способность?) — «Во всяком случае одно достоверно: в каждой из его сил заложена бесконечность. И силы вселенной кажутся скрытыми в душе, и ей нужен лишь организм (Organisation) или ряд организмов, чтобы привести их в действие и применять их. — Так же как появился цветок и благодаря своему вертикальному положению стал заключительным звеном царства подземного, еще не наделенного жизнью творения, так и над всеми пригнутыми к земле (животными) стоит опять-таки *прямо* человек. Он стоит с величавым взором и поднятыми вверх руками, как сын у своего очага, ожидающий зова отца».

Приложение

Идея и конечная цель этой первой части (труда, рассчитанного, по-видимому, на много томов) состоит в следующем. Духовную природу человеческой души, ее постоянство и успехи в совершенствовании необходимо, избегая всяких метафизических исследований, доказывать на основе аналогии с естественными образованиями материи, прежде всего в ее организации. С этой целью автор признает наличие духовных сил, для которых материя есть лишь строительный материал; они представляют собой невидимое царство творения, которое обладает животворящей силой, всё организующей именно так, что схемой совершенства этой организации становится человек, к которому прибли-

жаются все земные существа, начиная с низших ступеней, пока наконец именно через эту совершенную организацию, главное условие которой — прямая походка у животного, появился человек, смерть которого уже никогда не прекратит развитие и усовершенствование организации, выраженной до этого столь обстоятельно во всех видах существ, скорее можно ожидать перехода природы к еще более утонченным действиям, чтобы возвысить ими человека и возвести его на другие, еще более высокие ступени жизни, и так до бесконечности. Рецензент должен сказать, что он не может признать правильным заключительный вывод, основанный на аналогии природы, даже если он допускает непрерывную последовательность творений природы вместе с законом этой последовательности, а именно приближение к человеку. В самом деле, существуют *различные* существа, находящиеся на разных ступенях все более совершенной организации. Следовательно, из подобной аналогии можно сделать только такой вывод: где-то *в другом месте,* скажем на какой-то другой планете, должны быть существа, которые находятся на следующей, более высокой ступени по отношению к человеку; но нельзя сделать вывод, что *один* и тот же *индивид* достигнет этой более высокой ступени. У летающих животных, образующихся из личинок или гусениц, имеется совершенно особое и отличное от обычного способа действий природы устроение, и палингенез [2] следует здесь не за *смертью,* а за *состоянием куколки.* Здесь следовало бы, скорее, показать, что даже после разложения и сгорания животных природа допускает их появление из пепла в специфически более совершенной организации, дабы можно было по аналогии сделать вывод и о человеке, превращенном в пепел. Следовательно, нет ни малейшего сходства между последовательным возвышением одного и того же человека к более совершенной организации в другой жизни и иерархической лестницей, которую мы можем мыслить у совершенно различных видов и особей в царстве природы. Здесь природа показывает лишь, что она предоставляет особи полностью разрушаться и сохраняет только род; но тут мы хотим знать, должен ли также

человеческий индивид пережить здесь, на земле, свое разрушение, а это можно заключить, исходя, быть может, из моральных или, если хотите, из метафизических оснований, но никогда по аналогии с видимым творением. Что же касается того невидимого царства действующих и самостоятельных сил, то нельзя понять, почему автор, после того как он считает вполне возможным заключать от органических порождений к существованию этого царства, не указывает на переход мыслящего принципа в человеке непосредственно как чисто духовной природы, не выделяя этого принципа из хаоса через строение организмов; разве что он принимает эти духовные силы за нечто совершенно иное, чем человеческая душа, и рассматривает эту последнюю не как особую субстанцию, а лишь как результат воздействия на материю невидимой общей природы и оживления ею, каковое мнение мы все же не решаемся приписать ему. Но что можно вообще думать о гипотезе относительно невидимых порождающих организмы сил, стало быть о замысле, и объяснять то, *чего мы не понимаем,* из того, *что мы понимаем еще меньше?* Мы можем по крайней мере познать на опыте законы строения организмов, хотя причины их, разумеется, останутся нам неизвестными; о невидимом царстве сил у нас нет никакого опыта; что же может сказать философ в обоснование своего утверждения? Он может лишь отчаяться в поисках объяснения какого-нибудь знания о природе и начать искать вынужденное решение в плодотворной сфере воображения. А ведь это же метафизика, и даже весьма догматическая, сколько бы наш автор ни открещивался от нее, следуя велению моды.

Что же касается иерархии организмов, то нельзя ставить автору в упрек, что ее недостаточно для его замысла, выходящего далеко за пределы этого мира. Ведь пользование ею применительно к царству природы здесь, на земле, также ни к чему не ведет. Когда подгоняют друг к другу виды по их сходству, то незначительность различий при столь большом многообразии есть необходимое следствие именно этого многообразия. Если бы один род возник из другого или все роды возникли из одного первоначального рода либо из одного

материнского лона, то только *родство* между ними могло бы привести к *идеям,* которые, однако, столь чудовищны, что разум отшатывается от них, но такие идеи не следует приписывать нашему автору, если быть справедливым. Что касается вклада автора в сравнительную анатомию всех видов животных вплоть до растений, то пусть те, кто изучает природу, сами судят, насколько наставления, которые автор дает для новых наблюдений, могут помочь им и имеют ли они вообще какое-либо основание. Однако [идея о] единстве органической силы (стр. 141), которая как самообразующаяся в отношении многообразия всех органических существ, а затем в зависимости от этих органов действующая через них различным образом составляет все разнообразие родов и видов этих существ, — это идея, находящаяся всецело за пределами ведущего наблюдения естествознания и принадлежащая к чисто спекулятивной философии, в которой эта идея, если бы она проникла в нее, произвела бы огромные опустошения среди привычных понятий. Но пытаться определить, какая организация головы внешне, по своей форме, и внутренне, в отношении содержащегося в ней мозга, необходимо связана с расположением к прямой походке, а тем более каким образом организация, направленная для достижения только этой цели, заключает в себе основание для обладания разумом, которым благодаря этому наделяется животное, — все это явно превосходит всякий человеческий разум независимо от того, движется ли он ощупью, держась за путеводную нить физиологии, или порхает, следуя путеводной нити метафизики.

Настоящие замечания не могут лишить это богатое мыслями сочинение его достоинств. Одно из больших его достоинств (если вспомнить здесь не всегда изящно высказанные, но благородные и верные мысли) — это мужество, с которым автор преодолевает свойственные его сословию сомнения, столь часто стесняющие всякую философию в отношении одних лишь попыток разума, в рамках, в которых разум сам может удовлетворить себя; и в этом мы желаем автору иметь много последователей. Помимо этого таинственный мрак, ко-

торым природа сама окутала свои действия по организации и классификации своих созданий, отчасти виноват в той туманности и неопределенности, что свойственны этой первой части философской истории человечества, задача которой состояла в том, чтобы по возможности связать друг с другом крайние точки этой истории — начальную точку с той, которая за пределами истории Земли теряется в бесконечности; такая попытка, правда, дерзновенна, но свойственна любознательности нашего разума и похвальна даже тогда, когда ее не удается осуществить полностью. Тем более желательно, чтобы наш глубокомысленный автор, продолжая свой труд и найдя под ногами твердую почву, несколько обуздал свой пылкий гений и чтобы философия, забота которой состоит больше в сокращении числа спесивых любимцев, чем в умножении их, могла направлять автора в дальнейших его трудах не указаниями, а определенными понятиями, не предполагаемыми, а установленными наблюдением законами, не воображением, окрыленным метафизикой или чувствами, а широким в замыслах, но осмотрительным в применении разумом.

МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ НАЧАЛА ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ

1786

ПРЕДИСЛОВИЕ

Если слово *природа* берется только в *формальном* значении, означая первый, внутренний принцип всего, что относится к существованию той или иной вещи *, то наук о природе возможно столько же, сколько имеется специфически различных вещей, и каждая из этих вещей должна иметь свой собственный внутренний принцип определений, относящихся к ее существованию. Но слово *природа* употребляется и в *материальном* значении, не как свойство [той или иной вещи], а как совокупность всех вещей, поскольку они могут быть *предметами наших чувств*, стало быть и [предметами] опыта; тогда под этим словом понимается совокупность всех явлений, т. е. чувственно воспринимаемый мир, за вычетом всех объектов, не воспринимаемых чувствами. В этом значении сло́ва природа подразделяется — сообразно основному различию наших чувств — на две основные части, из которых одна охватывает предметы *внешних* чувств, другая — предмет *внутреннего* чувства; стало быть, возможно двоякое учение о природе — *учение о телах* и *учение о душе*, причем первое рассматривает *протяженную* природу, а второе — *мыслящую*.

* Сущность есть первый, внутренний принцип того, что относится к возможности вещи. Поэтому геометрическим фигурам (поскольку в их понятии не мыслится ничего, что выражало бы какое-либо существование) можно приписывать лишь сущность, но не природу.

Всякое учение, если оно *система,* т. е. некая совокупность познания, упорядоченная сообразно принципам, называется наукой; и поскольку такие принципы могут быть основоположениями либо *эмпирического,* либо *рационального* объединения познаний в одно целое, надлежало бы и науку о природе, будь то учение о телах или учение о душе, подразделять на *историческую* и *рациональную,* если бы только слово *природа* (обозначая выведение многообразного [содержания] всего того, что относится к существованию вещей, из внутреннего *принципа* природы) не делало необходимым познание природных связей разумом, и лишь такое познание заслуживало бы названия науки о природе. Вот почему учение о природе лучше подразделить на *историческое учение о природе,* которое содержит лишь систематически упорядоченные факты, относящиеся к природным вещам (и в свою очередь состоит из *описания природы,* т. е. из классификационной системы ее, основанной на сходствах, и из *естественной истории,* т. е. систематического изображения природы в различные времена и в различных местах), и на *естествознание.* В свою очередь естествознание было бы тогда наукой о природе либо в *собственном,* либо в *несобственном* смысле слова; первая исследует свой предмет всецело на основе априорных принципов, вторая — на основе законов опыта.

Наукой в *собственном* смысле можно назвать лишь ту, достоверность которой аподиктична; познание, способное иметь лишь эмпирическую достоверность, есть *знание* лишь в несобственном смысле. Систематическое целое познания может уже по одному тому, что оно систематическое, называться *наукой,* а если объединение познаний в этой системе есть связь оснований и следствий, — даже *рациональной* наукой. Но если эти ее основания или принципы (как, например, в химии) все же в конечном итоге лишь эмпиричны, а законы, из которых данные факты объясняются разумом, суть лишь эмпирические законы, то они не сопровождаются сознанием их *необходимости* (они достоверны не аподиктически), и тогда целое не заслуживает в строгом смысле названия науки, почему химию и надлежало бы

называть скорее систематическим искусством, чем наукой.

Рациональное учение о природе заслуживает, следовательно, названия науки о природе лишь тогда, когда законы природы, лежащие в ее основе, познаются a priori и не представляют собой лишь эмпирические законы. Познание природы первого рода носит название *чистого*, второго рода — *прикладного* познания разумом. Так как слово *природа* уже предполагает понятие о законах, а это понятие — понятие о *необходимости* всех определений вещи, относящихся к ее существованию, то ясно, почему наука о природе получает право называться таковой лишь от *чистой* своей части, а именно от той, которая заключает априорные принципы всех прочих объяснений природы, и лишь благодаря этой чистой своей части она есть наука в собственном смысле; ясно также, что в соответствии с требованиями разума любое учение о природе в конечном итоге должно стремиться стать наукой о природе и в ней находить завершение, ибо упомянутая необходимость законов неразрывно связана с самим понятием природы, а потому непременно должна быть усмотрена; вот почему даже наиболее полное объяснение тех или иных явлений из химических принципов все еще оставляет некоторую неудовлетворенность, поскольку нельзя указать никаких априорных оснований этих принципов как случайных законов, почерпнутых из одного лишь опыта.

Всякая наука о природе в *собственном* смысле нуждается, следовательно, в *чистой* части, чтобы на ней могла основываться аподиктическая достоверность, которую ищет в науке разум; и так как в этой части принципы совершенно иного рода, чем чисто эмпирические, то будет также чрезвычайно полезно, более того, по существу дела в методологическом отношении совершенно обязательно излагать эту часть отдельно, вовсе не вдаваясь в другую, и притом по возможности излагать во всей ее полноте, дабы можно было совершенно точно определить, что́ же разум способен дать сам по себе и где способность его начинает нуждаться в помощи эмпирических принципов. Чистое познание разумом из одних лишь *понятий* называется чистой фило-

софией или метафизикой; а то, которое основывает свое познание лишь на *конструировании* понятий, изображая предмет в априорном созерцании, называется математикой.

Наука о природе в *собственном* смысле этого слова прежде всего предполагает метафизику природы. Ведь законы, т. е. принципы необходимости того, что относится к *существованию* вещи, имеют дело с понятием, не поддающимся конструированию, коль скоро существование нельзя изобразить ни в каком априорном созерцании. Вот почему наука о природе в собственном смысле и предполагает метафизику природы. Хотя эта последняя всегда должна содержать лишь те принципы, которые не эмпиричны (ведь именно потому она и называется метафизикой), однако она может *либо* трактовать о законах, делающих возможным понятие природы вообще, даже безотносительно к какому-либо определенному объекту опыта, стало быть не определяя природу той или иной вещи чувственно воспринимаемого мира, и тогда она составляет *трансцендентальную* часть метафизики природы; *либо* она занимается особой природой вещи того или иного вида, о которой дано эмпирическое понятие, однако так, что для познания этой вещи не применяется никакой другой эмпирический принцип, помимо содержащегося в этом понятии (например, она полагает в основу эмпирическое понятие материи или мыслящего существа и затем ищет сферу того априорного познания об этих вещах, к которому разум способен). В этом случае такая наука все еще должна называться метафизикой природы, а именно метафизикой телесной или мыслящей природы, но в этом втором случае она уже не всеобщая, а *частная* метафизическая наука о природе (физика и психология), в которой указанные выше трансцендентальные принципы применяются к двум родам предметов наших чувств.

Вместе с тем я утверждаю, что в любом частном учении о природе можно найти науки в *собственном* смысле лишь столько, сколько имеется в ней *математики*. Ведь согласно сказанному, наука в собственном смысле, в особенности же естествознание, нуждается в чистой

части, лежащей в основе эмпирической и опирающейся на априорное познание природных вещей. Познать же что-либо a priori — значит познать это на основе одной только его возможности. Но возможность определенных природных вещей не может быть познана на основе одних лишь понятий, ведь на основе их может быть, правда, познана возможность мысли (ее непротиворечивость), но не возможность объекта как природной вещи, который мог бы быть дан вне мысли (как существующий). Следовательно, чтобы познать возможность определенных природных вещей, стало быть познать их a priori, требуется еще, чтобы было дано соответствующее понятию априорное *созерцание,* т. е. чтобы понятие было конструировано. Но познание разумом, основанное на конструировании понятий, есть познание математическое. Следовательно, чистая философия природы вообще, т. е. такая, которая исследует лишь то, что составляет понятие природы вообще, хотя и возможна без математики, но чистое учение о природе, касающееся *определенных* природных вещей (учение о телах и учение о душе), возможно лишь посредством математики; и так как во всяком учении о природе имеется науки в собственном смысле лишь столько, сколько имеется в ней априорного познания, то учение о природе будет содержать науку в собственном смысле лишь в той мере, в какой может быть применена в нем математика.

Итак, до тех пор пока не найдено поддающегося конструированию понятия для химических воздействий материй друг на друга, т. е. до тех пор пока нельзя указать никакого закона сближения и удаления частей (скажем, в пропорции плотностей и т. п.), согласно которому движения их вместе с их результатами могли бы быть a priori сделаны наглядными и изображены в пространстве (требование, которое вряд ли когда-нибудь будет выполнено), — до тех пор химия сможет быть только систематическим искусством или экспериментальным учением, но никогда не будет наукой в собственном смысле, поскольку принципы ее чисто эмпиричны и никак не могут быть изображены a priori в созерцании, а следовательно, раз к ним неприложима

математика, они ни в какой мере не делают понятной возможность основ химических явлений.

В еще большей мере, нежели химия, эмпирическое учение о душе должно всегда оставаться далеким от ранга науки о природе в собственном смысле, прежде всего потому, что математика неприложима к явлениям внутреннего чувства и к их законам, если только не пожелают применить к потоку внутренних его изменений *закон непрерывности*; однако подобное расширение познания относилось бы к тому расширению познания, которое происходит на основе математики в учении о телах, примерно так же, как учение о свойствах прямой линии относится ко всей геометрии в целом. В самом деле, чистое внутреннее созерцание, в котором должны были бы быть конструированы душевные явления, есть время, имеющее всего лишь *одно* измерение. Но даже в качестве систематического искусства анализа или в качестве экспериментального учения учение о душе не может когда-либо приблизиться к химии, поскольку многообразие внутреннего наблюдения может быть здесь расчленено лишь мысленно и никогда не способно сохраняться в виде обособленных [элементов], вновь соединяемых по усмотрению; еще менее поддается нашим заранее намеченным опытам другой мыслящий субъект, не говоря уже о том, что наблюдение само по себе изменяет и искажает состояние наблюдаемого предмета. Учение о душе никогда не может поэтому стать чем-то бо́льшим, чем историческое учение и — как таковое в меру возможности — систематическое учение о природе внутреннего чувства, т. е. описание природы души, но не наукой о душе, даже не психологическим экспериментальным учением. Вот причина, почему для заглавия нашего труда, содержащего в сущности лишь принципы учения о телах, мы выбрали более общее название — Naturwissenschaft[1], сообразуясь с обычным словоупотреблением; ведь название Naturwissenschaft в *собственном смысле* относится единственно к учению о телах и это, следовательно, не приводит ни к какой двусмысленности.

Но чтобы стало возможным приложение математики к учению о телах, лишь благодаря ей способному

стать наукой о природе, должны быть предпосланы принципы *конструирования* понятий, относящихся к возможности материи вообще; иначе говоря, в основу должно быть положено исчерпывающее расчленение понятия о материи вообще. Это — дело чистой философии, которая для этой цели не прибегает ни к каким особым данным опыта, а пользуется лишь тем, что́ она находит в само́м отвлеченном (хотя по существу своему эмпирическом) понятии, соотнесенном с чистыми созерцаниями в пространстве и времени (по законам, существенно связанным с понятием природы вообще), отчего она и есть подлинная *мета́физика телесной природы*.

Все натурфилософы, которые хотели применять математический метод при решении своих задач, всегда пользовались (хотя и бессознательно) и должны были пользоваться метафизическими принципами, несмотря на то что вообще-то они торжественно оберегали свою науку от посягательств метафизики. Без сомнения, они понимали под метафизикой иллюзию, будто можно придумывать разные возможности по своему усмотрению или играть такими понятиями, которые, быть может, вовсе нельзя изобразить в созерцании и которые не имеют никакого иного подтверждения своей объективной реальности, кроме отсутствия внутреннего противоречия. Всякая подлинная метафизика почерпается из самого существа мыслительной способности и из-за того, что не заимствуется из опыта, вовсе не есть фикция; она охватывает чистые акты мышления, стало быть априорные понятия и основоположения, единственно которые приводят многообразное [содержание] *эмпирических представлений* в закономерную связь, позволяющую этому многообразному стать *эмпирическим познанием*, т. е. опытом. Вот почему физики-математики никак не могли обойтись без метафизических принципов, в том числе и таких, которые a priori делают применимым к внешнему опыту понятие их истинного предмета, т. е. материи; таковы понятия движения, наполнения пространства, инерции и т. п. Признание всех этих понятий подчиненными чисто эмпирическим основоположениям они справедливо считали несообразным

с той аподиктической достоверностью, которую они хотели придать своим законам природы, а потому предпочитали постулировать свои основоположения, не исследуя их априорных источников.

Между тем для пользы наук весьма важно отделять друг от друга неоднородные принципы и каждую науку приводить в особую систему, дабы она составляла специфическую науку; это предохраняет от неуверенности, проистекающей от того, что нельзя распознать, на счет какой же из двух наук следует отнести и ограниченность, и заблуждения, могущие появиться при их применении. Вот почему из чистой части науки о природе (physica generalis), где метафизические и математические построения обычно применяются без всякого порядка, я счел нужным выделить метафизические и вместе с ними представить в виде системы принципы конструирования этих понятий, следовательно, принципы возможности самóго математического учения о природе. Подобное обособление помимо уже упомянутой пользы, им приносимой, имеет еще особую привлекательность, создаваемую единством познания, которое получается всякий раз, когда не допускают смешения границ наук и стараются, чтобы каждая наука занимала отведенное ей место.

Еще одним доводом в пользу подобного подхода может служить следующее: во всем, что носит название метафизики, можно надеяться достигнуть такой *абсолютной* научной *полноты*, на которую нельзя рассчитывать ни в каком другом виде познаний; стало быть, как в метафизике природы вообще, так и здесь, в метафизике телесной природы, можно с уверенностью надеяться на полноту. Причина та, что в метафизике предмет рассматривается так, как он должен представляться лишь в соответствии со всеобщими законами мышления, в других же науках — так, как он должен представляться в соответствии с данными созерцания (и чистого, и эмпирического). Ведь метафизика, поскольку предмет ее всегда должен быть сравниваем со *всеми* необходимыми законами мышления, должна дать определенное число познаний, которое можно исчерпать до конца; другие же науки, поскольку они

дают бесконечное многообразие созерцаний (чистых или эмпирических), а тем самым и бесконечное многообразие объектов мышления, никогда не достигают абсолютной законченности и могут расширяться до бесконечности подобно чистой математике и эмпирическому учению о природе. Я полагаю также, что исчерпал метафизическое учение о телах в возможных его пределах, не создав при этом объемистого труда.

Схемой же, обеспечивающей полноту метафизической системы, будь то система природы вообще или система телесной природы в частности, служит таблица категорий *. Ведь других чистых рассудочных понятий,

---

* В «Allgemeine litterarische Zeitung» № 295, в рецензии на «Institutiones Logicae et Metaphysicae» господина профессора Ульриха[2], высказываются сомнения не относительно этой таблицы чистых рассудочных понятий, а относительно делаемых из нее выводов об определении границ всей чистой способности разума, стало быть и границ всякой метафизики. Здесь глубокомысленный рецензент заявляет о своем согласии с не менее вдумчивым автором и высказывает сомнения, которые, затрагивая как раз главный фундамент моей системы, созданной в «Критике», могли бы явиться причиной того, что эта система в отношении главной своей цели потеряла бы ту аподиктическую убедительность, которая требуется для безоговорочного ее признания. Подобным фундаментом он считает мою *дедукцию* чистых рассудочных понятий, изложенную отчасти в «Критике», отчасти в «Пролегоменах». Она якобы самая неясная в той части «Критики», которая как раз должна была бы быть наиболее ясной, она вращается в порочном круге и т. д. Я отвечаю лишь на главный пункт этих упреков, гласящий, что *без совершенно ясной и удовлетворительной дедукции категорий* система критики чистого разума имеет шаткий фундамент. Я утверждаю, напротив, что для всякого, кто подписывается под моими положениями о чувственном характере любого нашего созерцания и о достаточности таблицы категорий как определений нашего сознания, заимствованных из логических функций в суждениях вообще (а рецензент это делает), система критики должна получить аподиктическую достоверность, ибо система эта зиждется на положении: *все спекулятивное применение нашего разума никогда не простирается дальше предметов возможного опыта*. В самом деле, если можно доказать, ***что*** категории, которыми разум должен пользоваться в любом своем познании, не могут иметь никакого другого применения, кроме как к предметам опыта (делая возможной в опыте лишь форму мышления), то ответ на вопрос, ***каким образом*** категории делают возможными эти предметы, имеет, правда, немало значения для того, чтобы по возможности *завершить* эту дедукцию, но в отношении главной цели системы, а именно определения

которые касались бы природы вещей, не существует. Под четыре класса категорий, т. е. *количества*, *качества*,

---

границ чистого разума, он отнюдь не *необходим*, хотя и *заслуживает внимания*. Ведь в этом смысле дедукция проведена *вполне достаточно* уже тогда, когда показывает, что категории суть не что иное, как только формы суждений, поскольку эти последние применяются к созерцаниям (которые у нас всегда лишь чувственные), и единственно благодаря этому они получают объекты и становятся познаниями; ведь уже этого достаточно, чтобы вполне надежно основать всю систему подлинной критики. Подобно этому и Ньютонова система всеобщего тяготения остается незыблемой, хотя и создает некоторые затруднения, а именно не позволяет объяснить возможность притяжения на расстоянии. Но *трудности* вовсе *не сомнения*. Что главный фундамент остается незыблемым и без исчерпывающей дедукции категорий, я доказываю следующим образом:

1) *Если признать*, что таблица категорий полностью содержит все чистые рассудочные понятия, а также все формальные акты рассудка в образовании суждений, акты, из которых эти категории выводятся и от которых они не отличаются ничем, кроме того, что объект посредством рассудочного понятия мыслится *определенным*, имея в виду ту или иную функцию суждений (например, в категорическом суждении *камень тверд* в качестве субъекта берется *камень*, а в качестве предиката — *тверд*, но так, что рассудку не возбраняется поменять местами логические функции этих понятий и сказать: нечто твердое есть камень; напротив, если я представляю себе как нечто *определенное в объекте*, что при любом возможном определении предмета, а не только понятия, *камень* дóлжно мыслить лишь в качестве субъекта, а твердость — лишь в качестве предиката, то те же самые логические функции становятся *чистыми рассудочными понятиями* об объектах, а именно в качестве *субстанции* и *акциденции*);

2) *если признать*, что рассудок по своей природе способен [давать] априорные синтетические основоположения и посредством них подчиняет категориям все предметы, которые могут быть ему даны, а потому должны существовать и априорные созерцания, заключающие в себе условия, нужные для применения указанных рассудочных понятий (*ведь без созерцания нет объекта*, в отношении которого логическую функцию можно было бы определить как категорию, а потому нет и познания какого-либо предмета, следовательно, без чистого созерцания нет основоположения, которое a priori определяло бы эту функцию в указанном смысле);

3) *если признать*, что эти чистые созерцания никогда не могут быть чем-либо иным, как только формами *явлений* внешних чувств или внутреннего чувства (пространства и времени), следовательно, могут быть единственно лишь формами *предметов возможного опыта*,

если признать все это, то следует, что никакое применение чистого разума не может простираться на что-либо иное, как

отношения и, наконец, *модальности*, должны быть подводимы и все определения всеобщего понятия материи, как таковой, а тем самым и все, что мыслится о ней

только на предметы опыта, и, поскольку в априорных основоположениях ничто эмпирическое не может быть условием, они могут быть лишь принципами *возможности опыта* вообще. Единственно это есть подлинный и достаточный фундамент для определения границ чистого разума, а не решение задачи, ***каким образом*** возможен опыт посредством этих категорий и только благодаря им. Хотя и без решения последней задачи здание стоит на твердой почве, тем не менее задача эта имеет большое значение, и, как я теперь вижу, это задача очень легкая, ибо решить ее можно чуть ли не с помощью одного вывода из строго определенной дефиниции *суждения* вообще (т. е. акта, единственно посредством которого данные представления становятся познанием объекта). Неясность, которая в этой части дедукции присуща моим прежним рассуждениям и которую я не отрицаю, нужно рассматривать как общий удел рассудка, занимающегося исследованиями; для него кратчайший путь обычно не первый путь, который он видит перед собой. Вот почему я воспользуюсь данным случаем, чтобы устранить этот недостаток (относящийся лишь к форме изложения, а не к доводам, правильно приводимым уже там), при этом проницательному рецензенту нет надобности искать прибежища в предустановленной гармонии (что ему, конечно, и самому неприятно) при виде странного согласия явлений с законами рассудка, несмотря на их совершенно разные истоки; такое спасительное средство было бы гораздо хуже, чем то зло, которое оно должно устранить, да оно и не могло бы это сделать. Ведь из предустановленной гармонии не следует та *объективная необходимость*, которая характеризует чистые рассудочные понятия (и основоположения об их приложимости к явлениям), например объективная необходимость в понятии причины и ее связи со следствием; если признается предустановленная гармония, то все остается лишь *субъективно необходимым*, объективно же оно есть чисто случайное соединение, именно так, как хотелось бы Юму, называющему подобную связь просто иллюзией, проистекающей из привычки. И никакая система в мире не может вывести эту необходимость откуда-нибудь, кроме как из принципов, a priori лежащих в основе возможности *самого мышления*, из принципов, благодаря которым только и становится возможным познание объектов, данных нам как явления, т. е. становится возможным опыт; и даже если предположить, что никогда нельзя будет разъяснить в достаточной мере, ***как*** единственно благодаря этому становится возможным опыт, все же остается безусловно достоверным, ***что*** опыт возможен лишь благодаря этим понятиям, а понятия эти, наоборот, ни в каком другом отношении, кроме как в отношении к предметам опыта, не могут быть значимы и каким-либо образом применены.

a priori, все, что может быть изображено в математическом конструировании или дано в опыте как определенный предмет его. Больше здесь нечего делать, открывать или добавлять, можно лишь улучшать там, где не хватает ясности или основательности.

Вот почему понятие материи следовало провести через все четыре названные функции рассудочных понятий (в четырех разделах), и в каждом случае к этому понятию присоединялось что-то новое. Основным определением того нечто, чтó должно быть предметом внешних чувств, было движение; ведь только посредством его и возможны воздействия на эти чувства. К движению же и рассудок сводит все прочие предикаты материи, относящиеся к ее природе. Таким образом, естествознание вообще бывает либо чистым, либо прикладным *учением о движении. Метафизические* начала естествознания нужно, следовательно, разделить на четыре основных раздела: *первый* из них рассматривает *движение* как чистую *величину* (Quantum) в его сложении, игнорируя качества подвижного, и он может быть назван ***фороиомией***; *второй* раздел исследует движение как принадлежащее к *качеству* материи, называемому изначально движущей силой, и потому он носит название ***динамики***; *третий* изучает материю вместе с этим качеством в их взаимном *отношении* в процессе ее движения и называется ***механикой***; *четвертый,* наконец, определяет движение или покой материи лишь в отношении к способу представления [их] или к [их] *модальности,* а следовательно, определяет их как явление внешних чувств, и потому он называется ***феноменологией.***

Но помимо этой внутренней необходимости, заставляющей отделить метафизические начала учения о телах не только от физики, пользующейся эмпирическими принципами, но даже и от рациональных ее предпосылок, касающихся применения в ней математики, имеется еще и внешнее основание, правда лишь случайное, но тем не менее важное, заставляющее отделять детальную разработку метафизических начал учения о телах от общей системы метафизики и систематически излагать их как особое целое. В самом деле, если позволительно

намечать границы науки, сообразуясь не только с природой объекта и специфическим способом его познания, но и с целью, которую имеют в виду, собираясь использовать эту науку, даже в других областях, и если окажется тогда, что метафизика занимала и будет занимать столь многие умы не ради того, чтобы расширять таким образом познания о природе (это гораздо легче и надежнее делать посредством наблюдения, эксперимента и приложения математики к внешним явлениям), а чтобы дойти до познания того, что́ полностью выходит за пределы опыта, — до познания бога, свободы и бессмертия, — если все это позволительно, то содействовать достижению этой цели можно, избавив метафизику от отпрыска, хотя и выходящего из того же корня, но мешающего ее правильному росту, и посадив его отдельно, не отрицая, однако, его происхождения от нее и не исключая всю его поросль из системы всеобщей метафизики. Это не причиняет ущерба полноте ее и вместе с тем облегчает равномерное продвижение этой науки к своей цели, коль скоро во всех случаях, когда нужно обращаться к всеобщему учению о телах, достаточно ссылаться на обособленную систему этого учения, не загромождая ею более обширную систему. Ведь, в самом деле (подробнее здесь это не может быть показано), весьма примечательно, что всеобщая метафизика во всех случаях, когда она нуждается в примерах (созерцаниях) для того, чтобы придать значение своим чистым рассудочным понятиям, должна заимствовать эти примеры из всеобщего учения о телах, стало быть относительно форм и принципов внешнего созерцания; если же эти примеры не раскрыты полностью, она бредет ощупью, нетвердо и нерешительно, среди одних только пустых понятий, лишенных смысла. Отсюда общеизвестные споры или по крайней мере неясность вопросов о возможности столкновения между реальностями, о возможности интенсивной величины и многих других, где рассудок научается лишь на примерах, заимствуемых из телесной природы, что создает условия, при которых указанные понятия только и могут иметь объективную реальность, т. е. значение и истинность. Таким именно образом выделенная в особую

дисциплину метафизика телесной природы оказывает отменные и незаменимые услуги *всеобщей* метафизике, доставляя примеры (конкретные случаи) для реализации понятий и основоположений этой последней (собственно говоря, трансцендентальной философии), т. е. позволяя придать смысл и значение чисто мысленной форме.

В настоящем сочинении я придерживался математического метода, хотя и не со всей строгостью (для чего потребовалось бы больше времени, нежели то, которым я располагал). Однако я подражал ему не для того, чтобы обеспечить лучший прием своему сочинению, придавая ему внешний вид основательности, а потому, что такая система, как я полагаю, вполне поддается подобной форме изложения и в более умелых руках с течением времени достигнет своего совершенства, если математики-естествоиспытатели под влиянием настоящего очерка сочтут немаловажным включить метафизическую часть, без которой они обойтись не могут, в свою всеобщую физику в качестве особой основной ее части и связать ее с математическим учением о движении.

Ньютон в предисловии к своим «Математическим началам натуральной философии» говорит (заметив сначала, что геометрия из постулируемых ею механических приемов нуждается лишь в двух, а именно в умении вычерчивать прямую линию и круг): *геометрия гордится, что со столь малым, заимствуемым извне, она способна дать столь много* *. О метафизике можно было бы, наоборот, сказать: *она огорчена тем, что со столь многим, предлагаемым ей чистой математикой, она все же может сделать столь мало*. Однако и это немногое есть то, без чего сама математика не может обойтись, когда ее применяют к естествознанию, а потому, будучи вынуждена заимствовать здесь у метафизики, она может не стыдиться, если их видят вместе.

---

* Gloriatur Geometria, quod tam paucis principiis aliunde petitis tam multa praestet. Newton, Princ. Phil. Nat. Math. Praefat.

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ НАЧАЛА ФОРОНОМИИ

Дефиниция 1

Материя есть *подвижное* в пространстве. То пространство, которое само подвижно, называется материальным или *относительным пространством*; тò, в котором дòлжно в конечном итоге мыслить всякое *движение* (а потому само во всех отношениях неподвижное), называется чистым, или *абсолютным, пространством*.

Примечание 1

Поскольку в форономии речь должна идти только о движении, субъекту этого движения, т. е. материи, не приписывается [здесь] никакого другого свойства, кроме *подвижности*. Следовательно, сама материя может пока рассматриваться даже как точка, и в форономии отвлекаются от всех внутренних свойств, стало быть и от величины подвижного, имея дело лишь с движением и с тем, чтó в нем можно рассматривать как величину (со скоростью и с направлением). — Хотя здесь и приходится иногда пользоваться термином *тело*, но делается это лишь для того, чтобы некоторым образом предвосхитить приложение принципов форономии к последующим, более определенным понятиям о материи и чтобы изложение было менее отвлеченным и более доступным.

Примечание 2

Если дать дефиницию понятия материи не через предикат, присущий ей самой как объекту, а лишь через отношение к познавательной способности, единственно в котором может быть дано мне представление [о ней], то материя есть любой *предмет внешних чувств,* и это было бы чисто метафизической дефиницией ее. Что же касается пространства, оно было бы в этом случае лишь формой всякого внешнего чувственного созерцания (здесь нет речи о том, присуща ли эта форма внешнему объекту, который мы называем материей, *как таковому,* или же она содержится в свойствах нашего чувства). Тогда *материя* в противоположность *форме* была бы тем, что́ во внешнем созерцании есть предмет ощущения, следовательно, собственно эмпирическим [содержанием] чувственного и внешнего созерцания, ибо оно никак не может быть дано a priori. Во всяком опыте нечто должно ощущаться, и это есть реальное [содержание] чувственного созерцания, следовательно, должно быть ощущаемо и пространство, в котором нам надлежит постигать движения на опыте; иными словами, пространство должно быть обозначено посредством того, что может быть предметом ощущения; такое пространство, как совокупность всех предметов опыта и как объект этого опыта, называется *эмпирическим пространством.* Будучи же материальным, это пространство подвижно. А подвижное пространство, если его движение должно быть воспринято, в свою очередь предполагает другое, более широкое материальное пространство, в котором оно способно двигаться, это — еще другое и так далее до бесконечности.

Следовательно, всякое движение как предмет опыта чисто относительно; пространство, в котором оно воспринимается, есть относительное пространство; оно в свою очередь движется (и, быть может, в противоположном направлении) в более широком пространстве; стало быть, материя, подвижная относительно первого пространства, может быть названа находящейся в состоянии покоя относительно второго, и таких изменений понятия о движениях бесконечно много в зависимости

от изменения относительного пространства. Допускать абсолютное пространство (т. е. такое, которое, поскольку оно не материально, не может быть и предметом опыта) как *данное само по себе*, — значит во имя возможности опыта, который между тем всегда может осуществляться и без абсолютного пространства, допускать нечто такое, что ни само, ни в своих следствиях (в движении в абсолютном пространстве) воспринято быть не может. Следовательно, абсолютное пространство *само по себе* есть ничто и не есть объект, а означает лишь всякое другое относительное пространство, в любой момент мыслимое мною за пределами данного и отодвигаемое мною до бесконечности как такое, которое включает в себя первое и в котором я могу это первое пространство признать движущимся. Коль скоро такое расширенное, хотя все еще материальное, пространство я имею лишь в мыслях и мне ничего не известно о материи, обозначающей его, я отвлекаюсь от этой материи и оттого представляю его как чистое, не эмпирическое, абсолютное пространство, с которым я могу сравнивать всякое эмпирическое, представляя себе это эмпирическое пространство движущимся в нем, иными словами, оно всегда значимо как неподвижное. Превращать же его в действительную вещь — значит *логическую всеобщность* какого-либо пространства, с которым я могу сравнивать любое эмпирическое пространство как заключенное в нем, смешивать с *физической всеобщностью* действительного объема, а тем самым обнаруживать непонимание идеи разума.

В заключение замечу еще: поскольку *подвижность* предмета в пространстве нельзя познать a priori и без того, чему нас учит опыт, я именно поэтому не мог отнести ее в «Критике чистого разума» к числу чистых рассудочных понятий; понятие это, как эмпирическое, может найти место лишь в науке о природе как прикладной метафизике, т. е. занимающейся исследованием понятия, данного в опыте, хотя и по априорным принципам.

Дефиниция 2

Движение вещи есть *перемена* ее *внешних отношений* к данному пространству.

Примечание 1

В основу понятия материи я раньше уже положил понятие движения. Поскольку я хотел определить это понятие независимо от понятия протяженности и, следовательно, мог рассматривать материю и в какой-нибудь точке, я вправе был согласиться, чтобы в этом случае пользовались общепринятой дефиницией *движения* как *перемены места*. Теперь, когда надлежит дать общее определение понятия материи, стало быть подходящее и для подвижных тел, старой дефиниции уже недостаточно. Ведь место любого тела есть точка. Если хотят определить расстояние Луны от Земли, нужно узнать отдаленность их мест друг от друга, а для этой цели производят измерение не от какой-либо точки на поверхности или внутри Земли до любой точки Луны, а берут кратчайшую линию от центра одной до центра другой; стало быть, лишь одна точка составляет место каждого из обоих тел. Тело же может двигаться и не меняя своего места, например Земля, вращаясь вокруг своей оси. Однако ее отношение к внешнему пространству при этом все же меняется; в самом деле, за 24 часа, скажем, она поворачивается к Луне различными сторонами, отчего на Земле и происходят всякого рода изменчивые действия. Лишь о подвижной, т. е. физической, *точке* можно сказать: движение всегда есть перемена места. Против такой дефиниции можно было бы возразить, что внутреннее движение (например, брожение) не подходит под нее. Но вещь, называемая движущейся, должна рассматриваться как некое единство. Если материя, например *бочка с пивом,* движется, то это не значит, что *пиво в бочке* находится в движении. Движение предмета и движение в этом предмете не одно и то же. У нас речь идет только о первом. Применить же затем это понятие ко второму случаю уже нетрудно.

Примечание 2

Движения могут быть *вращательные* (без перемены места) или поступательные, а эти в свою очередь — либо расширяющие пространство, либо ограниченные

данным пространством. В *первом* случае это прямолинейные, а также криволинейные, *не возвращающиеся* к себе движения. Движения *второго* вида — *возвращающиеся* к себе. Последние в свою очередь либо *циркуляционные*, либо *осциллирующие*, т. е. либо круговые, либо колебательные. Первые проходят то же самое пространство всегда в одном и том же направлении, вторые всегда попеременно в противоположных направлениях, подобно качающимся маятникам. К тем и другим относится еще *дрожание* (motus tremulus); оно не есть поступательное движение тела, но все же оно попеременное движение материи, в целом не меняющей при этом своего места; таково дрожание колокола, в который ударили, или содрогание воздуха, приведенного в движение звуком. Я упоминаю эти различные виды движения в форономии лишь потому, что применительно ко всем непоступательным движениям обычно употребляют слово *скорость* не в том значении, что применительно к движениям поступательным, как это показывает следующее примечание.

Примечание 3

Во всяком движении направление и скорость — два момента, позволяющих судить о нем, если отвлечься от всех других свойств подвижного предмета. Я здесь исхожу из обычной дефиниции обоих этих понятий; однако дефиниция направления нуждается еще в дополнительных ограничениях. Движущееся по кругу тело непрерывно меняет свое направление, так что до своего возвращения в исходную точку оно принимает все направления, возможные в одной плоскости, и тем не менее говорят, что оно движется всегда в одном направлении, например планета с запада на восток.

Однако что здесь служит *стороной*, в которую направлено движение? Вопрос этот сродни другому: на чем основано внутреннее различие винтовых линий, которые вообще-то сходны и даже одинаковы, но один вид которых завивается вправо, другой влево? Или извивов длинных турецких бобов и хмеля, из которых первые вьются вокруг шеста, как штопор, или, по

выражению моряков, *против солнца,* а второй — *по солнцу?* Это понятие можно, правда, конструировать, но нельзя сделать его как понятие отчетливым посредством общих признаков или в дискурсивном познании, а в самих вещах (например, у тех редких людей, у которых при вскрытии их трупов все части оказываются в согласии с физиологическими закономерностями прочих людей, но внутренности вопреки обычному порядку смещены влево или вправо) оно не может создать внутреннюю разницу в результатах; следовательно, это есть подлинно математическое и притом внутреннее различие; ему сродни, хотя и не совпадает с ним полностью, различие двух круговых движений, разнящихся по своему направлению, однако в остальном совершенно друг с другом сходных. В другом месте[3] я показал, что, поскольку это различие может быть дано в созерцании, но никак нельзя составить отчетливые понятия его и, следовательно, его нельзя разъяснить (dari, non intelligi), оно служит хорошим доводом для доказательства того, что пространство вообще не принадлежит к числу свойств или отношений *вещей самих по себе,* которые по необходимости могли бы быть сведены к объективным понятиям, а принадлежит лишь к субъективной форме нашего чувственного созерцания вещей или отношений, остающихся для нас совершенно неизвестными по существу своему. Впрочем, мы отклонились от решения стоящей перед нами задачи, в которой должны совершенно необходимо трактовать пространство как *свойство* рассматриваемых нами вещей, а именно *телесных субстанций* (Wesen), ибо тела — это лишь явления внешних чувств и должны быть объяснены здесь только как таковые. Что же касается понятия скорости, то этот термин иногда употребляется в разных значениях. Мы говорим: Земля вращается быстрее вокруг своей оси, чем Солнце, потому что совершает свой оборот в более короткое время; между тем движение Солнца гораздо быстрее. Кровообращение маленькой птички гораздо быстрее, чем кровообращение человека, хотя струящееся движение [крови] у птички имеет, без сомнения, меньшую скорость; то же самое при дрожании упругих материй.

Краткость времени возврата при циркуляционном или осциллирующем движении дает повод к такому словоупотреблению, до известной степени оправданному, если неверное толкование заранее исключено. Ведь простое возрастание быстроты возврата, без возрастания скорости пространственного перемещения, производит в природе свои собственные и весьма значительные действия, которые, быть может, еще недостаточно принимаются во внимание при исследовании круговорота соков у животных. Но в форономии мы применяем слово *скорость* лишь в значении пространственного перемещения: $C = \frac{S}{T}$.

Дефиниция 3

Покой есть постоянное пребывание (beharrliche Gegenwart, praesentia perdurabilis) в одном и том же месте; *постоянно* то, что существует на протяжении некоторого времени, т. е. имеет длительность.

Примечание

Движущееся тело находится в каждой точке проходимой им линии одно мгновение. Спрашивается: покоится ли оно в ней или движется? Без сомнения, скажут, что движется, так как оно находится в этой точке лишь постольку, поскольку движется. Допустим, однако,

A B a
O——O··O

что равномерно движущееся тело проходит линию *AB* от *B* к *A* и обратно; в этом случае, поскольку мгновение, в которое оно находится в *B*, оказывается общим для обоих движений, а движение от *A* до *B* занимает 1/2 секунды и движение от *B* до *A* также 1/2 секунды, т. е. оба занимают целую секунду, — ни малейшей части времени уже не остается для нахождения тела в *B*; вот почему можно, ничуть не увеличивая эти движения, заменить второе из них, происходившее в направлении *BA*, движением в направлении *Ba*, лежащем на одной прямой с *AB*; в этом случае тело,

когда оно находится в B, следует рассматривать не как находящееся в состоянии покоя, а как находящееся в движении. Следовательно, и в первом случае обратного движения надлежало бы рассматривать это тело в точке B как движущееся. Но это невозможно; ведь в соответствии с принятым условием одно и то же мгновение принадлежит как движению AB, так и противоположному ему движению BA, одинаковому с первым и связанному с ним одним и тем же мгновением, т. е. полным отсутствием движения; следовательно, если отсутствие движения составляет понятие покоя, то и в случае равномерного движения Aa это доказывало бы состояние покоя тела в любой точке, например в B, что противоречит вышеприведенному утверждению. Представим себе, напротив, что линия AB восставлена из точки A вертикально, так что тело поднимается из A в B и, потеряв свое движение под действием тяжести в точке B, падает обратно совершенно так же из B в A. Я спрашиваю тогда: следует ли рассматривать тело в B как движущееся или как покоящееся? Без сомнения, скажут: как покоящееся; ведь после того как оно достигло этой точки, у него отнято все предшествующее движение, и только затем должно последовать равномерное движение назад, следовательно, его еще нет; отсутствие же движения, добавят, есть покой. Однако в первом случае равномерного движения движение BA и не могло произойти иначе как благодаря тому, что раньше движение AB прекратилось, а движения из B в A еще не было; следовательно, пришлось бы допустить в B отсутствие всякого движения и — в соответствии с обычной дефиницией — покой; вместе с тем допустить покой нельзя было, поскольку при любой данной скорости ни одно тело нельзя мыслить покоящимся в какой-либо точке его равномерного движения. На чем же основано во втором случае притязание на понятие покоя, коль скоро этот подъем и это падение также отделимы друг от друга одним лишь мгновением? Дело в том, что во втором случае движение мыслится не как равномерное, происходящее с данной скоростью, а сначала как равномерно замедляющееся и потом лишь как равномерно

ускоряющееся, однако так, что скорость в точке B не пропадает совершенно, а замедляется лишь до степени, меньшей, чем любая скорость, которая может быть задана; если бы, вместо того чтобы падать обратно вниз, тело проходило линию своего падения BA в направлении Ba (стало быть, тело все еще рассматривалось бы как продолжающее двигаться вверх), оно, наделенное одним лишь моментом такой скорости (оставляя в стороне при этом противодействие тяжести), равномерно проходило бы в каждый отрезок времени (сколь угодно большой, который может быть задан) пространство, меньшее, чем любое данное (anzugebender) пространство, и таким образом вовеки не меняло бы своего места (для любого возможного опыта). Следовательно, тело это приходит в состояние *длительного* пребывания в одном и том же месте, т. е. в состояние покоя, хотя покой этот тотчас же уничтожается из-за непрерывного воздействия тяжести, т. е. вследствие изменения этого состояния. Находиться в *постоянном состоянии* (in einem beharrlichen Zustande sein) и *постоянно находиться в нем* (darin beharren), если ничто его не сдвигает, — два разных понятия, не исключающих друг друга. Следовательно, покой нельзя определять как отсутствие движения — такое отсутствие, поскольку оно = 0, вовсе нельзя конструировать, — а следует определять его как постоянное пребывание в одном и том же месте, ибо это последнее понятие может быть конструировано также на основе представления о движении с бесконечно малой скоростью на протяжении конечного времени, что позволяет использовать его для последующего приложения математики к естествознанию.

Дефиниция 4

Конструировать понятие *сложного движения* — значит a priori изобразить в созерцании движение, поскольку оно возникает из двух или более данных движений, объединенных в одном подвижном [предмете].

Примечание

Для конструирования понятий требуется, чтобы условие их изображения не было заимствовано из опыта, следовательно, не предполагало и сил, существование которых может быть выведено лишь из опыта, или, говоря вообще, требуется, чтобы само условие конструирования не было понятием, которое не может быть дано a priori в созерцании, как, например, понятие причины и следствия, действия и противодействия и т. д. Здесь следует в особенности заметить, что форономия имеет своим предметом исключительно конструирование движений вообще как *величин* и, поскольку она имеет дело с материей лишь как с *чем-то подвижным*, стало быть, не обращает внимания на величину материи, она имеет задачей определить a priori только сами движения как величины, по их скорости и направлению, и притом в сложении их. Ведь именно это и требуется установить совершенно a priori, и притом наглядно, для нужд прикладной математики. В самом деле, правила соединения движений на основе физических причин, например сил, нельзя с достаточной основательностью изложить, раньше чем будут положены в основу чисто математическим путем принципы сложения движений вообще.

Положение

Всякое движение, рассматриваемое как предмет возможного опыта, можно трактовать как угодно — либо как движение тела в покоящемся пространстве, либо как покой тела и движение пространства в противоположном направлении с той же скоростью.

Примечание

Для того чтобы узнать что-то о движении на опыте, нужно, чтобы не только тело, но и пространство, в котором тело движется, были предметами внешнего опыта, стало быть материальными. Следовательно, абсолютное

движение, т. е. происходящее в нематериальном пространстве, недоступно никакому опыту, а потому для нас ничто (даже если допустить, что абсолютное пространство само по себе есть нечто). Во всяком же относительном движении само пространство, принимаемое за материальное, можно в свою очередь представить и как покоящееся, и как движущееся. Первое имеет место, если за пределами пространства, относительно которого я рассматриваю тело как движущееся, мне не дано более широкого пространства, включающего первое (например, когда в каюте корабля я вижу катящийся по столу шар); второе имеет место, если за пределами этого пространства мне дано еще другое, его включающее (например, в указанном случае берег реки), ибо тогда я могу рассматривать ближайшее пространство (каюту) как движущееся в отношении берега, а само тело во всяком случае как покоящееся. А так как относительно эмпирически данного пространства, как бы широко оно ни было, никак нельзя выяснить, движется ли оно или нет по отношению к другому, еще более широкому включающему его пространству, то для всякого опыта и для всякого вывода из опыта совершенно безразлично, буду ли я рассматривать тело как движущееся или же как покоящееся, а пространство как движущееся в противоположном направлении с той же скоростью. Более того, коль скоро для всякого возможного опыта абсолютное пространство есть ничто, понятия остаются те же, говорю ли я, что тело движется относительно данного пространства в таком-то направлении с такой-то скоростью, или же я буду мыслить тело покоящимся, а движение приписывать пространству, только в противоположном направлении. Ведь любое понятие, относительно которого невозможно привести пример, показывающий его отличие от другого понятия, совершенно равнозначно этому последнему и оба разнятся лишь в отношении связи, которой мы наделяем его в нашем рассудке.

Мы не в состоянии также указать в каком-либо опыте устойчивую точку, в отношении которой можно было бы определить, чтó следовало бы называть дви-

жением и покоем в абсолютном смысле; ведь все данное нам опытом материально, а следовательно, подвижно (и может даже быть, что действительно движется, поскольку в пространстве нам не известна никакая крайняя граница возможного опыта), но у нас нет возможности на основании чего-то воспринять это движение. — Из этого движения тела в эмпирическом пространстве я могу приписывать одну часть данной скорости телу, а другую часть — пространству, но в противоположном направлении; весь возможный опыт относительно результатов этих обоих связанных друг с другом движений совершенно одинаков с тем опытом, на основании которого я мыслю либо одно лишь тело движущимся со всей данной скоростью, либо тело покоящимся, а пространство движущимся с той же скоростью в противоположном направлении. *Все движения я полагаю здесь прямолинейными.* Что касается криволинейного, то здесь уже нельзя сказать, что во всех отношениях безразлично, рассматриваю ли я тело как движущееся (например, Землю в ее суточном обращении), а окружающее пространство (звездное небо) как покоящееся или, наоборот, пространство как движущееся, а тело как покоящееся. Вот почему о криволинейном движении речь пойдет особо. Итак, в форономии, где я рассматриваю движение тела только в связи с пространством (на состояние покоя или движение которого тело не оказывает никакого влияния), само по себе совершенно неопределенно и безразлично, кому из них и какую долю скорости данного движения я приписываю; впоследствии, в механике, где движущееся тело будет рассматриваться в действенном соотношении с другими телами в пространстве своего движения, это уже не окажется безразличным, как будет показано в надлежащем месте.

Дефиниция 5

Сложение движения есть представление о движении точки как равнозначном двум или более движениям этой точки, соединенным вместе.

Примечание

В форономии, поскольку я знаю материю только через посредство одного свойства — ее подвижности, а потому вправе рассматривать ее самое просто как точку, движение можно рассматривать лишь как *прохождение пространства*, однако так, что я принимаю во внимание не одно лишь описываемое пространство, как это бывает в геометрии, но и время, стало быть и скорость, с которой точка описывает пространство. Следовательно, форономия есть чистое количественное учение (mathesis) о движениях. Понятие о величине есть в своей определенности понятие порождения представления о предмете путем сложения однородного. А так как с движением ничто не однородно, кроме движения же, то форономия есть учение о сложении движений одной и той же точки по их направлению и скорости, т. е. представление об одном движении как о содержащем одновременно два или более движений или о двух одновременных движениях одной и той же точки, составляющих *вместе* одно движение, т. е. равнозначных ему, но не порождающих его, как причины порождают действие. Чтобы найти движение, получающееся из сложения многих движений, надо лишь, как и при всяком образовании [сложной] величины, искать сначала то движение, которое при данных условиях получается *из* сложения *двух*, затем это движение надо связать с третьим и т. д. Следовательно, учение о сложении любых движений можно свести к учению о сложении двух. Но два движения одной и той же точки, происходящие одновременно, могут отличаться друг от друга двояко и, как таковые, могут быть связаны в ней трояким образом. Во-первых, они происходят либо по *одной и той же линии*, либо одновременно по *различным линиям*; эти последние суть движения, образующие между собой угол. [Во-вторых], те, которые происходят по *одной и той же линии*, либо *противоположны* друг другу по *направлению*, либо происходят в *одном и том же направлении*. Так как все эти движения рассматриваются как происходящие одновременно, то из соотношения линий, т. е. из про-

странств, описываемых при движении за одинаковое время, сразу же получается и соотношение скоростей. Итак, случаев три: 1) *когда два движения* (они могут иметь одинаковую или неодинаковую скорость), происходящие вместе в одном теле в одном и том же направлении, дают одно движение, слагающееся из них обоих; 2) *когда два движения* одной и той же точки (одинаковой или неодинаковой скорости), происходящие вместе в противоположных направлениях, дают, слагаясь, третье движение по той же линии; 3) *когда два движения* одной точки при одинаковой или неодинаковой скорости, но по разным линиям, образующим угол между собой, рассматриваются как слагающиеся.

Теорема

Сложение двух движений одной и той же точки можно мыслить лишь потому, что одно из них представляют происходящим в абсолютном пространстве, а вместо другого представляют равнозначным ему движение относительного пространства, происходящее с той же скоростью, но в противоположном направлении.

Доказательство

Первый случай, когда два движения по одной и той же линии в одном и том же направлении одновременно присущи одной и той же точке.

В одной скорости движения нужно представить себе содержащимися две скорости AB и ab. Допустим, что обе скорости на этот раз равны, т. е. $AB = ab$. Тогда я утверждаю, что их нельзя представить одновременно в одном и том же пространстве (абсолютном или относительном), в одной и той же точке. В самом деле, поскольку линии AB и ab, обозначая скорости, — это, собственно говоря, пространства, которые они проходят за одно и то же время, сложение этих пространств — AB и $ab = BC$, стало быть линия AC как сумма этих пространств, должно было бы выражать сумму обеих скоростей. Однако части AB и BC, взятые

порознь, не представляют скорости = *ab*, так как их проходят не в одно и то же время с *ab*. Следовательно, и вдвое бо́льшая линия *AC*, которую проходят в то же время, что и линия *ab*, не представляет двойной скорости линии *ab*, а ведь именно это требовалось. Значит, сложение двух скоростей в одном направлении *в одном и том же* пространстве нельзя изобразить наглядно.

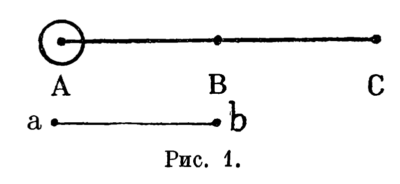


Рис. 1.

Напротив, если представить себе, что тело *A* со скоростью *AB* движется в абсолютном пространстве и я, кроме того, сообщаю относительному пространству скорость *ab* = *AB* в противоположном направлении *ba* = *CB*, то я как бы сообщаю телу вторую скорость в направлении *AB* (согласно положению). Тогда тело проходит сумму линий *AB* и *AC*, т. е. 2 *ab*, за то же время, за какое оно прошло бы и одну линию *ab* = *AB*, и скорость его представлена тем не менее как сумма двух равных скоростей — *AB* и *ab*, что и требовалось.

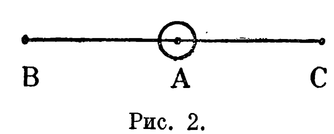


Рис. 2.

Второй случай, когда два движения *в прямо противоположных направлениях* должны быть связаны в одной и той же точке.

Пусть *AB* — одно из этих движений и *AC* — другое, в противоположном направлении (скорость его мы принимаем здесь равной скорости первого); тогда сама мысль о том, чтобы представить оба таких движения вместе в одном и том же пространстве и в одной и той же точке, стало быть, и самый случай подобного сложения самих движений оказались бы невозможными, что противоречит допущению.

Напротив, представьте себе движение *AB* происходящим в абсолютном пространстве, а вместо движения *AC* в том же абсолютном пространстве противоположное движение *CA* относительного пространства с той же скоростью, которое (согласно положению) совер-

шенно равнозначно движению AC и, следовательно, может его заменить целиком. Таким путем вполне можно изобразить два прямо противоположных и одинаковых движения одной и той же точки в одно и то же время. А так как относительное пространство движется с той же скоростью $CA = AB$ в том же направлении, что и точка A, то эта точка или находящееся в ней тело не меняет своего положения к относительному пространству, т. е. тело, движущееся в двух прямо противоположных друг другу направлениях с одинаковой

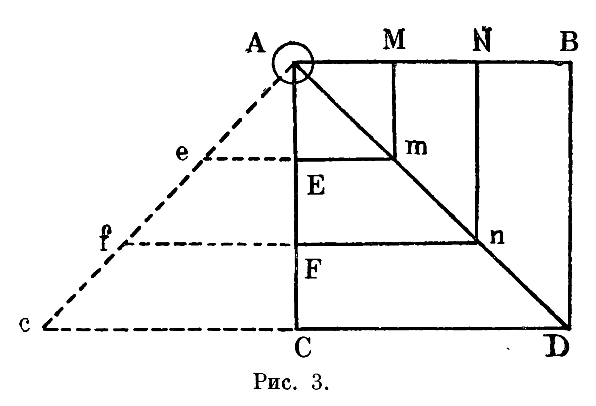


Рис. 3.

скоростью, находится в состоянии покоя, или, говоря в общей форме, его движение равно разности скоростей, взятой в направлении большей скорости (это легко вывести из доказанного).

Третий случай, когда два движения одной и той же точки *в направлениях, образующих угол,* представляют себе соединенными между собой.

Оба данных движения — AB и AC, скорость и направления их выражены этими линиями, а угол, ими образуемый, — через BAC (он может быть прямым, как в данном случае, но и любым непрямым углом). Итак, если оба этих движения должны происходить вместе в направлениях AB и AC, и притом в одном и том же пространстве, то все же они не могли бы происходить по обеим этим *линиям* — AB и AC — одновременно, а лишь по линиям, параллельным им. Пришлось

бы, следовательно, допустить, что одно из этих движений производит в другом изменение (а именно отклонение от данного пути), хотя у того и другого движения направления остаются те же. Но это противоречит допущению теоремы, подразумевающему под словом *сложение*, что оба данных движения *содержатся* в третьем, а стало быть равнозначны ему, а не то, что, когда одно движение *изменяет* другое, оба порождают третье.

Другое дело, если брать движение AC происходящим в абсолютном пространстве, а вместо движения AB — движение относительного пространства в противоположном направлении. Линию AC разделим на три равные части: AE, EF, FC. В то время как тело A проходит в абсолютном пространстве линию AE, относительное пространство и вместе с ним точка E проходят пространство $Ee = MA$; в то время как тело проходит две части — AE и EF ($= AF$), относительное пространство и вместе с ним точка F описывают линию $Ff = NA$; наконец, в то время как тело проходит всю линию AC, относительное пространство и вместе с ним точка C описывают линию $Cc = BA$. Все вместе взятое равносильно тому, как если бы тело A за эти три отрезка времени проходило линии Em, Fn и CD (равные AM, AN, AB), а на протяжении всего времени, когда оно проходит AC, прошло бы линию $CD = AB$. Следовательно, в последнее мгновение оно находится в точке D, а на протяжении всего этого времени находится последовательно во всех точках диагональной линии AD, которая, стало быть, выражает и направление, и скорость сложного движения.

Примечание 1

Геометрическое *конструирование* требует, чтобы одна величина была *равнозначна* другой или две величины, сложенные вместе, — третьей, а не то, чтобы они как причины порождали третью, — это было бы механическим конструированием. Полное сходство и равенство в той мере, в какой оно может быть познано лишь в созерцании, есть *конгруэнтность*. Всякое геометрическое конструирование полного тождества покоится

ца конгруэнтности. Эта конгруэнтность двух движений, вместе связанных, с третьим (т. е. с самим motus compositus) никогда не может иметь место, если представляют оба первых происходящими в одном и том же пространстве, например в относительном. Вот почему все попытки доказать приведенную теорему, во всех трех ее случаях, всегда были лишь механическими решениями, поскольку из движущих причин посредством одного данного движения в сочетании с другим получали третье, не приводя доказательства, что первых два движения равнозначны третьему, а потому и способны, как таковые, быть изображены a priori в чистом созерцании.

Примечание 2

Если, например, скорость *AC* называется вдвое большей, то под этим следует понимать только то, что она состоит из двух простых и равных друг другу скоростей *AB* и *BC* (см. рис. 1). Но если утверждают, что вдвое бóльшая скорость — это такое движение, посредством которого за одно и то же время проходят вдвое большее пространство, то здесь допускают нечто, что вовсе не самоочевидно, а именно что две равные скорости можно объединить совершенно так же, как два пространства, и само собой не ясно, что данная скорость состоит из меньших скоростей или что быстрота так же состоит из медленностей, как пространство из более мелких пространств; ведь части скорости в отличие от частей пространства не находятся вне друг друга, и если скорость хотят рассматривать как величину, то, поскольку она величина *интенсивная,* понятие ее величины должно конструироваться иначе, чем понятие *экстенсивной* величины пространства. Такое конструирование, однако, возможно не иначе как путем *опосредствованного* сложения двух одинаковых движений, из коих одно есть движение тела, а другое — относительного пространства в противоположном направлении, но именно поэтому совершенно равнозначное такому же движению тела в первом направлении. В самом деле, в *одном и том же направлении* нельзя складывать две

равные скорости в одном теле иначе как на основе внешних движущих сил; например, корабль уносит тело с одной из этих скоростей, тогда как другая, неподвижно связанная с кораблем движущая сила сообщает этому телу вторую скорость, равную первой; при этом, однако, всегда надо допускать, что тело сохраняет свою первую скорость в *свободном* движении, когда прибавляется вторая. Это естественный закон движущих сил, и о нем не может быть и речи там, где вопрос лишь в том, каким образом *конструируется* понятие скорости как величины. Сказанного о прибавлении скоростей друг другу достаточно. Если же речь идет о вычитании одной скорости из другой, то его, правда, легко *мыслить,* когда уже допущена возможность скорости как величины, получающейся посредством прибавления, однако не так-то легко это понятие *конструировать*. Ведь для этой цели нужно объединить два противоположных движения в одном теле; но как может это произойти? Непосредственно, т. е. в отношении одного и того же покоящегося пространства, невозможно мыслить в одном и том же теле два равных движения в противоположных направлениях; однако представление о невозможности этих обоих движений в одном теле не есть понятие о его *покое,* а есть понятие о *невозможности конструировать* сложение противоположных движений, которое, однако, в теореме принимается как возможное. Подобное конструирование возможно не иначе как путем сочетания движения тела с *движением пространства,* как уже говорилось выше. Наконец, что касается сложения двух движений, направления которых образуют угол, то его также нельзя мыслить в теле применительно к одному и тому же пространству, если не допускать, что одно из этих движений вызвано *внешней,* непрерывно воздействующей *силой* (например, судном, в котором перемещается тело), а другое движение сохраняется при этом неизменным. Или, говоря в общей форме, нужно в основу положить движущие силы и порождение третьего движения из двух связанных между собой сил; это, правда, *механическое* осуществление того, что заключено в понятии, но не есть их *математи-*

ческое конструирование. Последнее должно сделать наглядным лишь то, что́ *есть* объект (как имеющий величину), но не то, каким образом этот объект можно *породить* с помощью природы или искусства при посредстве тех или иных орудий и сил. — Сложение движений в тех случаях, когда требуется определить их отношение к другим в качестве величин, должно происходить по правилам конгруэнтности, а это во всех трех случаях возможно лишь посредством движения пространства, конгруэнтного с одним из двух данных движений, а тем самым оба этих движения конгруэнтны с движением, получающимся путем сложения.

Примечание 3

Форономия, не как чистое учение о движении, а лишь как чистое учение о количестве движения, где материя мыслится наделенной лишь одним свойством — подвижностью, содержит, следовательно, только одну эту теорему о сложении движения, разобранную применительно к трем указанным случаям и притом касающуюся возможности одного лишь *прямолинейного движения*, а не криволинейного. В самом деле, так как криволинейное движение непрерывно меняется (по своему направлению), приходится привлекать причину этого изменения, а такой причиной не может быть одно лишь пространство. То обстоятельство, что под термином *сложное движение* понимали, как правило, тот единственный случай, когда направления его образуют между собой угол, хотя и не причиняло ущерба физике, но нарушало принцип де́ления чистой философской науки вообще. Ведь что касается физики, все три случая, рассмотренные в вышеприведенной теореме, можно вполне удовлетворительно разобрать на примере *одного лишь третьего*. В самом деле, если угол, образуемый обоими данными движениями, мыслить бесконечно малым, то третий случай включает первый; если же представлять его лишь бесконечно мало отличающимся от одной прямой линии, то третий случай включает второй. Поэтому можно, конечно, все три указанных нами случая в приведенной нами теореме о сложном

движении выразить в одной общей формуле. Однако таким образом нельзя было бы научиться усваивать a priori количественное учение о движении в его отдельных частях, что в некоторых отношениях также полезно.

Если у кого-нибудь явится охота связать упомянутые три части общей форономической теоремы со схемой деления всех чистых понятий рассудка, а именно в данном случае с классификацией понятия *величины*, он заметит следующее: так как понятие о величине всегда содержит понятие о сложении однородного, то учение о сложении движений есть в то же время чистое учение об их величине, и притом в отношении всех трех моментов, которые дает нам пространство: *единства* линии и направления, *множественности* направлений в одной и той же линии и, наконец, *целокупности* направлений и линий, по которым может совершаться движение. В этом и заключается определение всякого возможного движения как имеющего величину (Quantum), хотя количество этого движения (в подвижной точке) и состоит в одной лишь скорости. Это замечание имеет значение лишь для трансцендентальной философии.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ НАЧАЛА ДИНАМИКИ

Дефиниция 1

Материя есть *подвижное*, которое *наполняет пространство*. *Наполнять* пространство — значит противиться всему подвижному, стремящемуся посредством своего движения проникнуть в то или иное пространство. Ненаполненное пространство есть *пустое пространство*.

Примечание

Такова динамическая дефиниция понятия материи. Она предполагает форономическую дефиницию, но добавляет некое свойство, относящееся как причина к следствию, а именно способность противиться движению внутри того или иного пространства, о чем в предшествующей дисциплине вовсе не должна была идти речь даже и тогда, когда имели дело с движением одной и той же точки в противоположных направлениях. Такое наполнение пространства ограждает то или иное пространство от проникновения всякого другого подвижного, если движение подвижного направлено к какому-либо месту в этом пространстве. На чем же основано это сопротивление материи, направленное во все стороны, и что оно такое, — это нам предстоит еще исследовать. Однако уже из приведенной дефиниции видно, что здесь рассматриваются не те случаи сопротивления материи, *когда она вытесняется из своего места* и, следовательно, должна приходить в движение сама (этот случай будет исследован в даль-

нейшем как механическое сопротивление), а те случаи, *когда сокращается* только *пространство* ее собственной протяженности. Выражением *занимать пространство* (т. е. непосредственно присутствовать во всех его точках) пользуются для того, чтобы обозначить *протяженность* вещи в пространстве. Но так как в этом понятии еще не определено, какое действие проистекает (да и проистекает ли вообще какое-нибудь действие) от этого присутствия, означает ли оно сопротивление другим вещам, стремящимся проникнуть туда, или просто означает пространство без материи как совокупность многих пространств наподобие того, как о любой геометрической фигуре можно сказать: она занимает такое-то пространство (она протяженна); или, быть может, в самом пространстве есть нечто заставляющее подвижную вещь глубже проникать в него (притягивающее другие вещи), — так как, говорю я, в понятии *занимать пространство* все это остается неопределенным, то *наполнять пространство* есть более точное определение понятия *занимать пространство*.

Теорема 1

Материя наполняет пространство не просто благодаря своему существованию, а благодаря *особой движущей силе*.

Доказательство

Проникновение в пространство (в начальный момент это называется стремлением проникнуть) есть движение. Сопротивление движению есть причина его уменьшения или перехода его в состояние покоя. Но со всяким движением как нечто уменьшающее или упраздняющее его может быть связано лишь другое движение этой же самой подвижной вещи в противоположном направлении (форономическая теорема). Следовательно, сопротивление, оказываемое материей в наполняемом ею пространстве всякому проникновению других материй, есть причина движения ее в противоположном направлении. Причина же движения называется движущей

силой. Следовательно, материя наполняет свое пространство благодаря движущей силе, а не просто благодаря своему существованию.

Примечание

Ламберт[4] и другие обозначили свойство материи, благодаря которому она наполняет пространство, словом Solidität (выражение довольно многозначное) и считают, что его следует допускать в любой *существующей* вещи (т. е. в субстанции), по крайней мере во внешнем, чувственно воспринимаемом мире. По их понятиям, присутствие чего-то *реального* в пространстве предполагает это сопротивление уже по самому своему понятию, стало быть в соответствии с законом противоречия, и приводит к тому, что ничто другое не может существовать одновременно в пространстве, где такая вещь присутствует. Однако закон противоречия не гонит назад никакую материю, приближающуюся для того, чтобы проникнуть в пространство, занимаемое другой материей. Лишь тогда, когда я наделяю силой то, что занимает пространство, силой, способной гнать назад все подвижное, приближающееся к нему извне, я понимаю, почему противоречиво утверждение, что в пространство, занимаемое одной вещью, проникает еще другая вещь того же вида. Здесь математик допустил в качестве первично данного при конструировании понятия материи нечто такое, что само якобы уже не поддается дальнейшему конструированию. Но хотя он и может начинать свое конструирование понятия с любой данности, не вдаваясь в ее дефиницию, он не имеет права утверждать на этом основании, что она не поддается никакому математическому конструированию, и задерживать этим восхождение к первым принципам естествознания.

Дефиниция 2

Сила притяжения есть движущая сила, благодаря которой одна материя может быть причиной приближения к ней других материй (или, что то же самое,

благодаря которой она противится отдалению других от нее).

Сила отталкивания есть та, благодаря которой одна материя может быть причиной отдаления других материй от нее (или, что то же самое, благодаря которой она противится приближению других материй к ней). Эту силу мы будем иногда называть также *толкающей* (treibende), а первую — *тянущей* (ziehende) силой.

Добавление

Мыслить можно лишь указанные две движущие силы материи. В самом деле, всякое движение, которое одна материя способна сообщить другой, поскольку обе материи рассматриваются в этом случае как точки, следует всегда трактовать как распределенное по прямой линии между двумя точками. Но на такой прямой линии возможны лишь два вида движений: одно, посредством которого указанные точки *отдаляются* друг от друга, и второе, посредством которого они *приближаются* друг к другу. Сила, служащая причиной первого движения, называется силой *отталкивания*, а сила, служащая причиной второго, — силой *притяжения*. Следовательно, мыслимы лишь эти два вида сил как такие, к которым должны быть сводимы все движущие силы в материальной природе.

Теорема 2

Материя наполняет свои пространства посредством сил отталкивания (repulsive Kräfte) всех своих частей, т. е. посредством своей собственной силы расширения, имеющей определенную степень, за пределами которой можно мыслить меньшие или бóльшие степени до бесконечности.

Доказательство

Материя наполняет то или иное пространство лишь благодаря движущей силе (теорема 1), и притом такой, которая противится проникновению других материй, т. е. их приближению. Но это есть сила отталкивания (дефиниция 2). Следовательно, материя наполняет свое

пространство лишь благодаря силам отталкивания, и притом принадлежащим всем ее частям, иначе часть ее пространства (вопреки предположению) была бы не наполнена, а лишь замкнута. Но *сила протяженного, основанная на отталкивании всех его частей,* есть *сила расширения* (экспансии). Следовательно, материя наполняет свое пространство лишь благодаря своей собственной силе расширения, что и требовалось доказать, *во-первых.* За пределами любой данной силы должна быть мыслима другая, бóльшая, ибо та, за пределами которой невозможна никакая бóльшая, была бы такой, благодаря которой за конечное время было бы пройдено бесконечное пространство (что невозможно). С другой стороны, ниже любой данной движущей силы должна быть мыслима меньшая (ибо наименьшей была бы та, бесконечное прибавление которой к самой себе на протяжении любого данного времени не могло бы вызвать конечную скорость, а это указывало бы на отсутствие всякой движущей силы). Следовательно, ниже любой данной степени движущей силы всегда может быть дана еще меньшая, что и требовалось доказать, *во-вторых.* Таким образом, сила расширения материи, наполняющая пространство, имеет степень, которая никогда не бывает наибольшей или наименьшей и за пределами которой можно найти бесконечно много и бóльших, и меньших степеней.

Добавление 1

Силу экспансии материи называют также *упругостью.* Поскольку она есть основа, на которой зиждется наполнение пространства как существенное свойство всякой материи, эту упругость следует называть *изначальной,* так как ее нельзя вывести ни из какого другого свойства материи. Вот почему всякая материя изначально упруга.

Добавление 2

Так как за пределами любой силы расширения можно найти еще бóльшую движущую силу, а эта последняя может противодействовать первой, в результате чего

она сокращала бы пространство силы расширения, стремящейся его увеличить, и в этом случае эта бóльшая движущая сила называлась бы сжимающей силой, то для всякой материи можно найти сжимающую силу, способную загнать ее из любого наполняемого ею пространства в меньшее.

Дефиниция 3

Одна материя *проникает* при своем движении в другую, если она посредством сжатия совершенно устраняет пространство ее протяженности.

Примечание

Если в цилиндре воздушного насоса, который наполнен воздухом, передвигают поршень все ближе ко дну, воздушная материя все более сжимается. Если бы это сжатие можно было довести до того, что поршень непосредственно соприкоснулся бы со дном (без малейшей утечки воздуха), то воздушная материя оказалась бы проникнутой; ведь материи, между которыми она находится, не оставляют ей никакого пространства, и, следовательно, она находилась бы между поршнем и дном, не занимая никакого пространства. Такую проницаемость материи с помощью внешних сжимающих сил (если бы кто-нибудь пожелал допустить ее или хотя бы помыслить) можно было бы назвать *механической*. У меня есть основание, делая подобное ограничение, отличить эту проницаемость материи от другой, понятие которой, быть может, столь же невозможно, как и первое, но о которой в дальнейшем мне придется еще кое-что сказать.

Теорема 3

Материя *может быть сжата* до бесконечности, но в нее *никогда* не может *проникнуть* другая материя, как бы велика ни была сила ее давления.

Доказательство

Изначальная сила, посредством которой та или иная материя стремится расшириться во все стороны за пределы занимаемого ею пространства, будучи заключена в меньшее пространство, должна становиться большей, а сжатая в бесконечно малое пространство — бесконечной. Но для любой данной силы расширения материи можно найти бо́льшую сжимающую силу, теснящую ее в меньшее пространство, и так до бесконечности. Это и требовалось доказать в первой части теоремы. Для проникновения же внутрь материи потребовалось бы сжатие ее в бесконечно малое пространство, стало быть, потребовалась бы бесконечно сжимающая сила, а такая сила невозможна. Следовательно, посредством сжатия в одну материю не может проникнуть никакая другая, и это требовалось доказать во второй части теоремы.

Примечание

В этом доказательстве я с самого начала допустил, что сила расширения должна противодействовать тем сильнее, чем больше ее теснят. Это, правда, не относится к производным упругим силам любого вида, а относится к материи, поскольку ей, как материи вообще, наполняющей пространство, присуща необходимая упругость, это можно постулировать. Ведь сила экспансии, проявляемая из всех точек во все стороны, исчерпывает все содержание понятия материи. Но то же самое количество сил растяжения, теснимое в меньшее пространство, должно проявляться в каждой точке его тем сильнее, чем, наоборот, меньше то пространство, в котором распространяет свое действие то или иное количество силы.

Дефиниция 4

Непроницаемость материи, основанную на сопротивлении, увеличивающемся пропорционально степени сжатия, я называю *относительной*; та же, которая осно-

вана на *предположении,* что материя, как таковая, вообще не поддается никакому сжатию, называется *абсолютной* непроницаемостью. *Наполнение пространства* с абсолютной непроницаемостью можно назвать *математическим,* с непроницаемостью лишь относительной — *динамическим* наполнением пространства.

Примечание 1

Согласно чисто математическому понятию непроницаемости (не предполагающему никакой движущей силы как изначально присущей материи), никакая материя не поддается сжатию, если только она не содержит пустот; стало быть, материя как материя противится всякому проникновению безусловно и с абсолютной необходимостью. Однако, согласно нашему толкованию этого свойства, непроницаемость имеет физическую основу; ведь единственно сила расширения делает возможной ее самое как нечто протяженное, наполняющее свое пространство. Эта сила имеет степень, которая может быть превзойдена, стало быть, пространство протяженности может быть сокращено, т. е. данная сжимающая сила способна до известной степени проникнуть в него, хотя полное проникновение и невозможно, поскольку оно потребовало бы бесконечной сжимающей силы. Вот почему *наполнение пространства следует рассматривать лишь как относительную непроницаемость.*

Примечание 2

Абсолютная непроницаемость на самом деле не что иное, как qualitas occulta. Действительно, на вопрос, почему материи не могут проникать друг в друга при своем движении, дается ответ: потому что они непроницаемы. Ссылка на силу отталкивания свободна от подобного упрека. В самом деле, хотя возможность этой силы нельзя объяснить шире, а потому эта сила должна рассматриваться как основная, тем не менее она дает понятие о действующей причине и ее законах,

по которым ее действие, а именно сопротивление в наполненном пространстве, поддается определению по той или иной степени его.

Дефиниция 5

Материальная субстанция есть то в пространстве, что подвижно само по себе, т. е. отдельно от всего прочего, существующего вне его в пространстве. Движение части материи, в результате которого она перестает быть частью, есть *разъединение*. Разъединение частей материи есть *физическое деление*.

Примечание

Понятие субстанции означает последний субъект существования, иначе говоря, то, что само уже не относится только как предикат к существованию чего-то другого. Материя есть субъект всего того, что может быть отнесено к существованию вещей в пространстве; ведь вне ее нельзя помыслить никакой другой субъект, кроме самого пространства; но пространство есть понятие, еще не содержащее в себе ничего существующего, а содержащее лишь необходимые условия внешнего соотношения между возможными предметами внешних чувств. Следовательно, материя, как подвижное в пространстве, есть субстанция в пространстве. Но на том же основании должны будут называться субстанциями, стало быть опять-таки материей, и все ее части, поскольку и о них можно лишь сказать, что они субъекты, а не одни лишь предикаты других материй. Но они субъекты, если подвижны сами по себе, а следовательно, если и вне связи с другими смежными частями представляют собой нечто существующее в пространстве. Таким образом, подвижность самой материи или какой-нибудь ее части служит в то же время доказательством того, что это подвижное и каждая подвижная его часть есть субстанция.

Теорема 4

Материя *делима до бесконечности*, и притом на части, каждая из которых в свою очередь есть материя.

Доказательство

Материя непроницаема, и притом благодаря своей изначальной силе расширения (теорема 3), а эта сила есть лишь следствие сил отталкивания каждой точки в наполненном материей пространстве. Пространство же, наполненное материей, математически делимо до бесконечности, т. е. его части можно до бесконечности различать, хотя и не двигать, а следовательно, и не разъединять (в соответствии с доказательствами геометрии). Но в пространстве, наполненном материей, каждая часть его обладает силой отталкивания, способной по всем направлениям противодействовать всем прочим частям, стало быть, оттеснять их назад и в свою очередь быть оттесняемой ими, т. е. удаляться от них в своем движении. Таким образом, каждая часть наполненного материей пространства подвижна сама по себе, а следовательно, в качестве материальной субстанции может быть отделена от прочих частей посредством физического деления. Сколь далеко, стало быть, простирается математическая делимость пространства, наполненного той или иной материей, столь же далеко простирается и возможное физическое деление субстанции, его наполняющей. Но математическая делимость бесконечна, следовательно, и физическая, т. е. всякая материя до бесконечности делима, и притом на части, из которых каждая в свою очередь есть материальная субстанция.

Примечание 1

Доказательство бесконечной делимости пространства отнюдь не может служить доказательством такой же делимости материи, если раньше не установлено, что в каждой части пространства имеется материальная субстанция, т. е. имеются части, подвижные сами по себе. В самом деле, если бы *сторонник теории монад* допустил, что материя состоит из физических точек и каждая из них (именно потому, что они точки) не имеет подвижных частей, наполняя тем не менее пространство благодаря одной лишь силе отталкивания, он смог бы

признать, что делится, правда, это пространство, но не субстанция, в нем действующая, стало быть, при делении пространства делится сфера действия этой субстанции, но не сам действующий подвижный субъект. Таким образом, по его мнению, материя состоит из физически неделимых частей, но вместе с тем наполняет пространство *динамически*.

Однако приведенное выше доказательство полностью разоблачает эту уловку сторонника теории монад. В самом деле, из этого доказательства явствует, что в наполненном пространстве не может быть точки, которая не производила бы отталкивания во все стороны, не испытывая в свою очередь такое же отталкивание; стало быть, она неподвижна сама по себе как противодействующий субъект, находящийся вне любой другой отталкивающей точки; из этого же доказательства явствует, что гипотеза о точке, наполняющей пространство лишь благодаря собственной толкающей силе, без участия других таких же сил отталкивания, совершенно невозможна.

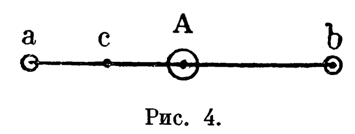


Рис. 4.

Чтобы сделать наглядным сказанное, а тем самым и доказательство предшествующей теоремы, допустим, что *A* есть место какой-нибудь монады в пространстве, *ab* — диаметр сферы присущей ей силы отталкивания, стало быть, *aA* — ее радиус. Тогда между *a*, где проникновению другой монады извне в пространство, занимаемое указанной сферой, оказывается противодействие, и центром первой монады *A* можно указать (в соответствии с бесконечной делимостью пространства) точку *c*. Если же *A* противодействует тому, что́ стремится проникнуть в *a*, то и *c* должно противодействовать обеим точкам *A* и *a*. Ведь не будь этого, они сближались бы беспрепятственно, а следовательно, *A* и *a* встретились бы в точке *c*, т. е. пространство оказалось бы проницаемо. Итак, в *c* должно быть нечто препятствующее проникновению *A* и *a* и, следовательно, оттесняющее монаду *A*, будучи в свою очередь оттесняемо ею. Но так как *оттеснять* — значит двигать, то *c* есть

нечто подвижное в пространстве, стало быть материя, и пространство между A и a не могло бы быть заполнено сферой действия одной монады, значит, и пространство между c и A, и так до бесконечности.

Математики представляют себе силы отталкивания частей упругих материй при большем или меньшем их сжатии как убывающие или возрастающие в некоем соотношении с их расстояниями друг от друга. Например, они представляют себе, что мельчайшие частицы воздуха оттесняют друг друга обратно пропорционально их расстояниям, поскольку упругость их обратно пропорциональна объемам, до которых они сжимаются; но приписывать понятию о самом объекте то, чтó по необходимости относится к способу конструирования понятия, — значит обнаруживать полное непонимание и давать неверное толкование языка математиков. Ведь, согласно понятию математиков, всякое сопротивление можно представить как бесконечно малое расстояние; это необходимо должно иметь место в тех случаях, когда нужно представить большое или малое пространство как сплошь наполненное одним и тем же количеством материи, т. е. одинаковым количеством сил притяжения. Но на этом основании нельзя в делимом до бесконечности допускать действительное расстояние между частями, и при любом расширении объема целого они всегда составляют континуум, хотя возможность такого расширения объема и можно сделать наглядной, лишь признавая идею бесконечно малого расстояния.

Примечание 2

Математика может в своем обиходе проявлять полное равнодушие к придиркам неудачливой метафизики и по-прежнему спокойно пользоваться своими очевидными утверждениями о *бесконечной делимости пространства,* какие бы возражения ни выдвигало умничанье, копающееся в одних лишь понятиях. Однако когда речь идет о применении ее положений о пространстве к субстанции, наполняющей это пространство, математика все же должна заняться исследованием, основанным на одних лишь понятиях, стало быть мета-

физикой. Уже приведенная выше теорема служит тому доказательством. В самом деле, из того, что материя до бесконечности делима математически, вовсе не следует с необходимостью, что она так делима и физически, хотя каждая часть пространства в свою очередь есть пространство, а следовательно, всегда включает части, находящиеся одна вне другой; ибо нельзя доказать, что в любой из всех возможных частей этого *наполненного* пространства есть также *субстанция*, которая, стало быть, отдельно от всех прочих существует также в качестве подвижной самой по себе. Итак, до сих пор математическому доказательству чего-то еще недоставало, без чего оно не могло быть надежно приложено к естествознанию, и этот недостаток был устранен в вышеприведенной теореме. Что же касается прочих нападок метафизики на *ставшую теперь физической теорему* о бесконечной делимости материи, математик должен всецело предоставить заботу о них философу, которого и без того эти нападки заводят в лабиринт, откуда ему трудно выбраться даже и в непосредственно его касающихся вопросах, а следовательно, у него самого достаточно дел и без вмешательства математика. В самом деле, если материя до бесконечности делима, то (заключает догматический метафизик) *она состоит из бесконечного множества частей*; ведь целое должно заранее содержать все части, на которые оно может быть разделено. Последнее утверждение, бесспорно, верно и в отношении любого целого как *вещи самой по себе*; стало быть, поскольку нельзя допустить, что материя, да и само пространство, *состоит из бесконечно многих частей* (ведь будет противоречием мыслить совершенно законченным бесконечное множество, само понятие которого уже предполагает, что его никогда нельзя представить законченным), нужно выбрать одно из двух: либо наперекор геометру сказать, что *пространство неделимо до бесконечности*, либо к досаде метафизика сказать, что *пространство не есть свойство вещи самой по себе*, а следовательно, материя не есть вещь в себе, а только явление наших внешних чувств вообще, так же как пространство — их существенная форма.

Здесь философ оказывается зажатым в тиски опасной дилеммы. Отрицать первое положение (что пространство до бесконечности делимо) есть пустая затея, ибо математика не позволяет отнять у нее что-либо путем умствований; но нет никакой разницы, рассматривать ли материю как вещь в себе, а потому пространство как свойство вещей в себе, или отрицать только что указанное положение. Следовательно, философ видит себя вынужденным отойти от такого утверждения, как бы привычно оно ни было и как бы ни отвечало оно обыденному рассудку, — однако, разумеется, при условии, что если он объявит, что материя и пространство не более как явления (а стало быть, пространство лишь форма нашего внешнего чувственного созерцания, т. е. и то, и другое не вещи в себе, а лишь субъективные способы представлять себе сами по себе неизвестные нам предметы), то пусть ему помогут выбраться из затруднения, связанного с *бесконечной делимостью* материи, которая тем не менее *не* состоит при этом из *бесконечного множества* частей. Последнее вполне мыслимо для разума, хотя и не может быть сделано наглядным или конструировано. Ведь то, что действительно лишь потому, что оно дано в представлении, дано не *более* того, что имеется в представлении, т. е. не дальше того предела, до которого последовательность представлений доходит. Следовательно, о явлениях, деление которых можно продолжить до бесконечности, можно лишь сказать, что частей явления столько, сколько их будет дано нами, пока мы будем в состоянии продолжать деление. Ведь части, как относящиеся к существованию явления, существуют лишь в мыслях, т. е. в самом делении. Деление, правда, можно продолжить до бесконечности, но оно никогда не дано как бесконечное; следовательно, на том основании, что деление делимого возможно до бесконечности, нельзя сделать вывод, что делимое *само по себе* и вне нашего представления содержит бесконечное множество частей. Ведь не деление вещи, а лишь деление представления о ней никогда не может быть закончено, хотя и может быть продолжено до бесконечности, и в объекте (который сам по себе нам неизвестен) имеется для этого основание; следова-

тельно, такое деление не может быть дано как нечто целое, а потому и не доказывает существования действительного бесконечного множества в объекте (что было бы явным противоречием). Великий муж [5], который, быть может, более, чем кто-либо, способствует поддержанию престижа математики в Германии, неоднократно отклонял метафизические притязания опрокинуть положения геометрии о бесконечной делимости пространства, с полным основанием напоминая, что *пространство принадлежит лишь к явлению внешних вещей*; однако его не поняли. Его утверждение истолковали так, будто он хотел сказать: само пространство нам является, но вообще-то оно есть вещь или соотношение между вещами самими по себе; математики же рассматривают пространство лишь в том виде, в каком оно является. Между тем сказанное следовало бы понять так, что пространство вовсе не свойство, присущее само по себе какой-либо вещи вне наших чувств, а есть лишь субъективная форма нашей чувственности, в которой нам являются предметы внешних чувств; каковы же эти предметы сами по себе, мы не знаем, и явление [их] мы называем материей. При указанном ошибочном толковании мыслили пространство все еще как свойство, которое присуще вещам и помимо нашей способности представления, но которое математик мыслит лишь в соответствии с ходячими понятиями, т. е. смутно (ибо так обычно толкуют явление), и таким образом связывали математическое положение о бесконечной делимости материи, утверждение, предполагающее величайшую отчетливость в понятии пространства, со смутным представлением о пространстве, которое геометр брал за основу, причем метафизику не возбранялось затем складывать пространство из точек и материю из простых частей и таким путем (по их мнению) вносить отчетливость в это понятие. Источник подобного заблуждения находится в плохо понятной *монадологии*, которая вовсе не призвана объяснять явления природы, а есть развитое Лейбницем, само по себе правильное *платоновское* понятие о мире, поскольку мир, рассматриваемый не как предмет чувств, а как вещь в себе, есть лишь предмет рассудка, лежащий, однако, в основе

чувственных явлений. Разумеется, *сложное в вещах в себе* должно состоять из простого; ведь здесь части должны быть даны до всякого сложения. Однако *сложное в явлении* не состоит из простого, ибо в явлении, которое никогда не может быть дано иначе как сложное (протяженное), части могут быть даны лишь посредством деления, а следовательно, не до сложного, а только в нем. Вот почему, насколько я понимаю, намерение Лейбница заключалось не в том, чтобы объяснить пространство через расположение простых сущностей рядом друг с другом, а, скорее, в том, чтобы это расположение как соответствующее пространству, но относящееся к чисто умопостигаемому (нам неизвестному) миру поставить наряду с пространством и утверждать только то, что́ уже было показано в другом месте, а именно что пространство вместе с материей, формой которой оно служит, содержит не мир вещей самих в себе, а лишь явление их и само есть лишь форма нашего внешнего чувственного созерцания.

Теорема 5

Возможность материи предполагает *силу притяжения* как вторую существенную основную силу ее.

Доказательство

Непроницаемость как основное свойство материи, только посредством которого материя обнаруживает себя нашим внешним чувствам как нечто реальное в пространстве, есть не что иное, как присущая материи способность расширения (теорема 2). Существенная же движущая сила, благодаря которой части материи удаляются друг от друга, не может, *во-первых,* быть ограничена посредством самой себя, так как, обладая ею, материя, скорее, стремится непрерывно расширять пространство, которое она наполняет; *во-вторых,* она не может также иметь определенные границы протяжения благодаря одному лишь пространству, ибо в пространстве может, правда, заключаться то, на основании чего при увеличении объема той или иной расширяю-

щейся материи сила расширения слабеет в обратной пропорции, но, поскольку у любой движущей силы возможны до бесконечности убывающие степени, пространство никогда не может заключать то, на основании чего сила эта должна где-то прекратиться. Следовательно, благодаря одной лишь силе отталкивания (заключающей в себе основание непроницаемости), без наличия другой, противодействующей ей движущей силы, материя не оставалась бы внутри каких-либо границ протяжения, т. е. она рассеивалась бы до бесконечности, и ни в каком данном пространстве нельзя было бы найти данное количество материи. Итак, при одних лишь присущих материи силах отталкивания все пространства были бы пусты, а потому, собственно говоря, не было бы вообще никакой материи. Всякая материя требует, следовательно, для своего существования сил, противоположных силе расширения, т. е. сжимающих. Эти последние, однако, нельзя в свою очередь искать изначально в противоборстве какой-либо иной материи, ибо она, чтобы быть материей, также нуждается в сжимающей силе. Следовательно, приходится допустить где-то изначальную силу материи, действующую в направлении, противоположном [действию] силы отталкивания, стало быть способствующую сближению; иначе говоря, приходится допустить силу притяжения. А так как эта сила притяжения требуется для возможности материи как материи вообще, а следовательно, предшествует всем ее различиям, то ее нельзя приписывать лишь одному особому роду материи, а следует приписать всякой материи вообще, и притом изначально. Итак, всякая материя обладает изначальным притяжением как основной силой, относящейся к ее сущности.

Примечание

При таком переходе от одного свойства материи к другому, специфически от него отличному, которое также относится к понятию материи, *хотя в нем не содержится,* нужно несколько подробнее рассмотреть действие нашего рассудка. Если сила притяжения

требуется изначально для самой возможности материи, то почему мы не пользуемся ею так же, как непроницаемостью, в качестве первого отличительного признака материи? Почему непроницаемость дана непосредственно вместе с понятием материи, а сила притяжения мыслится не в самом понятии, а прибавляется к нему только посредством умозаключений? Нельзя дать ответ на этот трудный вопрос, ссылаясь только на то, что наши чувства не позволяют нам воспринимать это притяжение столь же непосредственно, как отталкивание и сопротивление непроницаемости. В самом деле, если бы даже у нас подобная способность и была, нетрудно убедиться, что наш рассудок тем не менее избрал бы наполнение пространства для того, чтобы именно им обозначить субстанцию в пространстве, т. е. материю, ведь как раз в этом *наполнении,* или, как его иначе называют, вещественности (Solidität), усматривают отличительное свойство материи как вещи, отличной от пространства. Даже если бы мы отлично ощущали притяжение, оно никогда не обнаруживало нам материю определенного *объема* и *формы,* а обнаруживало бы лишь стремление нашего органа приблизиться к находящейся вне нас точке (к центру притягивающего тела). В самом деле, сила притяжения всех частей Земли может действовать на нас, и действовать именно так, как она действует, и не иначе, только будучи всецело сосредоточена в центре Земли, и только этот центр влияет на наши чувства; таково же притяжение горы, любого камня и т. д. Но таким путем мы не получаем определенного понятия о каком-либо объекте в пространстве, поскольку ни форма, ни величина, ни даже место, где он находится, не могут [в этом случае] ощущаться нами (единственно, что могло бы быть воспринято, — это направление притяжения, как это бывает при тяготении; притягивающая точка оставалась бы неизвестной, и я даже хорошенько не понимаю, как можно было бы определить эту точку посредством умозаключений, не воспринимая наполнения пространства материей). Стало быть, ясно: первое приложение наших понятий о *величинах* к материи, только благодаря которому мы вообще получаем возможность перераба-

тывать наши восприятия в эмпирическом понятии материи как предмета, основано лишь на ее свойстве наполнять пространство и это свойство дает нам через посредство чувства осязания величину и форму чего-то протяженного, а тем самым и понятие об определенном предмете в пространстве, полагаемое в основу всего прочего, что можно сказать об этой вещи. Именно этим, без сомнения, объясняется то, почему даже при самых ясных иных доказательствах, что притяжение должно принадлежать к основным силам материи наравне с отталкиванием, ополчаются против притяжения, не желая допустить никаких движущих сил, кроме возникающих от удара и давления (выводя то и другое из непроницаемости). Ведь то, чем пространство наполнено, есть субстанция, говорят нам, и это в известном смысле правильно. Но субстанция эта обнаруживает нам свое существование не иначе как через посредство [внешнего] чувства, позволяющего воспринимать ее непроницаемость, а именно через посредство осязания, стало быть лишь путем соприкосновения, начало которого (когда одна материя приближается к другой) называется ударом, а продолжение — давлением; вот почему нам кажется, будто всякое непосредственное действие одной материи на другую может быть только давлением или ударом, двумя видами воздействия, единственно доступными нашему непосредственному ощущению; напротив, притяжение, само по себе неспособное дать нам какое-либо ощущение или какой-либо определенный предмет его, с трудом укладывается в нашей голове, если рассматривать его как основную силу.

Теорема 6

При одной лишь силе притяжения, без отталкивания, невозможна никакая материя.

Доказательство

Сила притяжения есть движущая сила материи, посредством которой эта материя заставляет другую приближаться к ней; следовательно, если она имеется

у всех частей материи, то материя через посредство ее стремится сократить расстояние между своими частями, стало быть и пространство, занимаемое ими всеми вместе. Но действию движущей силы может воспрепятствовать только другая, ей противоположная движущая сила; эта последняя, противоположная притяжению, есть сила отталкивания. Следовательно, без сил отталкивания, одним лишь сближением, все части материи приближались бы друг к другу беспрепятственно, сокращая занимаемое ею пространство. Но так как в нашем допущении не существует такого расстояния между частями, при котором еще большее сближение через притяжение становилось бы невозможным из-за силы отталкивания, то части двигались бы друг к другу до тех пор, пока вообще не оказалось бы никакого расстояния между ними, т. е. они слились бы в математическую точку, и пространство оказалось бы пустым, т. е. лишенным всякой материи. Следовательно, материя при одних лишь силах притяжения, без сил отталкивания, невозможна.

Добавление

То свойство, на котором как непременном условии основывается внутренняя возможность вещи, есть существенный момент этой возможности. Следовательно, сила отталкивания принадлежит к сущности материи так же, как и сила притяжения, и в понятии материи ни одна из них не может быть обособлена от другой.

Примечание

Так как во всех случаях можно мыслить в пространстве лишь две движущие силы — отталкивание и притяжение, то, прежде чем доказать a priori объединение обеих в понятии материи вообще, нужно рассмотреть каждую силу в отдельности и определить, что́ каждая сама способна дать для построения (Darstellung) [понятия] материи. Оказывается, что, если не положить в основу ни ту, ни другую или если взять лишь одну из них, все равно пространство останется пустым и в нем нельзя будет обнаружить никакой материи.

Дефиниция 6

Соприкосновение в физическом смысле есть непосредственное действие и противодействие *непроницаемости*. Действие одной материи на другую без соприкосновения есть *действие на расстоянии* (actio in distans). Это действие на расстоянии, возможное и без посредства промежуточной материи, называется непосредственным действием на расстоянии или *действием* материй друг на друга *через пустое пространство*.

Примечание

Соприкосновение в математическом смысле есть общая граница двух пространств, которая не находится, следовательно, ни внутри одного, ни внутри другого пространства. Вот почему прямые линии не могут друг с другом соприкасаться; когда они имеют общую точку, она принадлежит и той, и другой линии, если их продолжить, т. е. обе они пересекаются. Круг же и прямая линия, круг и круг соприкасаются в одной точке, плоскости — одной линией, а тела — плоскостями. Математическое соприкосновение полагают в основу физического, но последнее им не исчерпывается; чтобы получилось физическое соприкосновение, следует примыслить еще динамическое соотношение, и притом не сил притяжения, а сил отталкивания, т. е. непроницаемости. Физическое соприкосновение есть взаимодействие сил отталкивания на общей границе двух материй.

Теорема 7

Притяжение, существенное для всякой материи, есть непосредственное действие одной материи на другую через пустое пространство.

Доказательство

Изначальная сила притяжения заключает в себе само основание возможности материи как вещи, наполняющей пространство до известной степени, а тем самым

заключает в себе и основание возможности физического соприкосновения материи. Эта сила притяжения должна, следовательно, предшествовать ему, и действие ее должно быть поэтому независимым от соприкосновения как условия. Действие же движущей силы, независимое от всякого соприкосновения, независимо и от наполнения пространства, находящегося между движущим и движимым, т. е. оно должно иметь место и при отсутствии наполнения пространства между тем и другим, иначе говоря, оно должно быть действием через пустое пространство. Следовательно, изначальное и существенное для всякой материи притяжение есть непосредственное действие одной материи на другую через пустое пространство.

Примечание 1

Сделать понятной возможность основных сил — совершенно невозможное требование; ведь они называются основными силами именно потому, что их нельзя вывести из каких-либо других, т. е. их нельзя уяснить посредством понятия. Но изначальная сила притяжения отнюдь не *менее понятна,* чем изначальное отталкивание. Разница лишь та, что она не предстает с такой же непосредственностью перед нашими чувствами, с какой предстает непроницаемость, способная давать нам понятия об определенных объектах в пространстве. Так как, следовательно, ее нельзя ощущать и о ней можно только делать умозаключения, то она имеет видимость производной силы, как если бы она была скрытой игрой движущих сил, основанной на отталкивании. При более подробном рассмотрении мы видим, что ее вовсе нельзя вывести из чего-либо, а всего менее из движущей силы материй через их непроницаемость, ибо действие ее как раз противоположно непроницаемости. Самое обычное возражение против непосредственного действия на расстоянии состоит в том, что материя не может действовать непосредственно там, *где ее нет.* Если Земля непосредственно заставляет Луну приближаться к ней, то она действует на вещь, удаленную от нее на много тысяч миль, и все же непосредственно, даже если

пространство между ней и Луной рассматривать как совершенно пустое. Ведь если бы между обоими телами и находилась материя, она ничем не содействовала бы указанному притяжению. Следовательно, Земля непосредственно действует в таком месте, где ее нет, что с первого взгляда содержит в себе противоречие. Однако в этом противоречия столь мало, что, скорее, можно было бы сказать: любая вещь в пространстве действует на другую лишь в том месте, где того, что действует, нет. В самом деле, если бы эта вещь действовала в том же месте, где находится она сама, то вещь, на которую она действует, вовсе не была бы *вне ее*; ведь *вне* означает присутствие в таком месте, где другого нет. Даже если бы Земля и Луна соприкасались, точка их соприкосновения была бы местом, где нет ни Земли, ни Луны; ведь та и другая удалены друг от друга на расстояние, равное сумме их радиусов. В точке соприкосновения нельзя было бы обнаружить даже часть Земли или Луны, поскольку эта точка лежит на границе обоих наполненных пространств, а граница эта не составляет части ни того, ни другого. Следовательно, утверждение, что материи не могут непосредственно действовать друг на друга на расстоянии, было бы равносильно утверждению, что они не могут непосредственно действовать друг на друга без посредства сил непроницаемости. А это было бы равносильно такому утверждению: силы отталкивания — это единственные силы, благодаря которым материи могут оказывать действие, или по крайней мере они необходимые условия, единственно при которых материи могут воздействовать друг на друга, а это означало бы признать силу притяжения либо вовсе невозможной, либо всегда зависимой от действия сил отталкивания; но то и другое — утверждения, лишенные всякого основания. Смешение математического соприкосновения объемов и соприкосновения физического, вызванного отталкивающими силами, — вот источник недоразумения. Непосредственно притягиваться помимо соприкосновения — значит приближаться друг к другу в соответствии с неким постоянным законом, и сила отталкивания вовсе не условие этого притяжения; притяжение можно мыс-

лить с таким же правом, как и непосредственное взаимное отталкивание, т. е. удаление друг от друга по некоему постоянному закону без всякого участия в этом силы притяжения. Ведь обе движущие силы совершенно различного рода, и нет ни малейшего основания делать одну зависимой от другой, оспаривая возможность существования одной без посредства другой.

Примечание 2

От притяжения при помощи соприкосновения не может возникнуть движение, ибо соприкосновение есть взаимодействие непроницаемостей, которое, следовательно, сдерживает всякое движение. Таким образом, должно существовать какое-то непосредственное притяжение помимо соприкосновения и, стало быть, притяжение на расстоянии; иначе даже силы давления и удара, которые должны порождать стремление к сближению, действуя в направлении, противоположном присущей материи силе отталкивания, не имели бы причины, по крайней мере причины, изначально заложенной в природе материи. То притяжение, которое происходит без посредства сил отталкивания, можно назвать *истинным*, а то, которое совершается лишь указанным способом, — притяжением *кажущимся*; ведь тело, к которому другое стремится приблизиться лишь потому, что оно извне получает толчок, не проявляет, собственно, в отношении его никакой силы притяжения. Но даже эти кажущиеся притяжения должны в конечном итоге иметь в основе притяжение истинное, ибо та материя, давление или удар которой должны заменять притяжение, без силы притяжения (теорема 5) не была бы материей, а следовательно, объяснение всех явлений сближения на основе *одного лишь кажущегося* притяжения составляет порочный круг. Обычно полагают, что Ньютон вовсе не считал нужным допускать в своей системе непосредственное притяжение материй, а соблюдая строжайшую осторожность, свойственную чистой математике, предоставлял в этом случае физикам полную свободу объяснять возможность подобного притяжения так, как им заблагорассудится, хотя и не

смешивал свои собственные положения с их игрой гипотез. Но как мог бы он обосновать положение, что всеобщее притяжение тел происходит на равных расстояниях пропорционально количеству их материи, если бы он не допустил, что всякая материя, стало быть материя, как таковая, и посредством своего существенного свойства проявляет эту движущую силу? Разумеется, когда одно тело притягивает другое, все равно однородны они по своей материи или нет, взаимное сближение (по закону равенства действия и противодействия) всегда должно быть обратно пропорционально количеству материи, однако закон этот составляет принцип лишь механики, но не динамики, т. е. это закон *движений* как результата сил притяжения, а не закон пропорциональности самих *сил притяжения,* и распространяется он на все движущие силы вообще. Если поэтому магнит один раз притягивает другим таким же магнитом, а другой раз этим же магнитом, но заключенным во вдвое более тяжелую деревянную капсулу, то в последнем случае этот магнит сообщит первому больше относительного движения, хотя дерево, увеличивающее количество материи этого магнита, ничего не прибавляет к присущей ему силе притяжения и не доказывает наличия магнитного притяжения у капсулы. Ньютон говорит (королларий 2, предложение 6, кн. III «Начал натуральной философии»): «Если бы эфир или какое-либо другое тело не имел тяжести, то он, ничем не отличаясь от любой другой материи, кроме формы, мог бы мало-помалу, постепенно меняя эту форму, превратиться в материю того рода, которая на Земле имеет наибольшую тяжесть, а эта последняя, следовательно, могла бы, наоборот, постепенно меняя свою форму, потерять всю свою тяжесть, что противоречит опыту, и т. д.»[6]. Таким образом, он не исключал даже эфир (а тем более другие материи) из сферы закона тяготения. Какая же другая материя должна была у него остаться, чтобы можно было рассматривать взаимное сближение тел как чисто кажущееся притяжение, вызванное ее ударом? Нельзя, следовательно, ссылаться на этого великого основоположника теории притяжения как на учителя (Vorgänger), если считают

себя вправе истинное притяжение, утверждаемое Ньютоном, подменять притяжением кажущимся и признают в качестве *необходимого* импульса *удар* для объяснения такого явления, как сближение. Ньютон справедливо отвлекался от всяких гипотез, отвечая на вопрос о причине всеобщего притяжения материи, ибо это вопрос физический или метафизический, но не математический. Правда, в предисловии ко второму изданию своей «Оптики» он говорит: ne quis *gravitatem* inter *essentiales* corporum proprietates me habere existimet, quaestionem unam de eius causa investiganda subieci[7]; однако легко заметить, что предубеждение его современников, а может быть и его самого, против понятия изначального притяжения привело его к противоречию с самим собой: он никак не мог сказать, что силы притяжения двух планет, например Юпитера и Сатурна, проявляемые ими на одинаковых расстояниях в отношении их спутников (масса которых неизвестна), пропорциональны количеству материи этих небесных тел, не допустив сначала, что другую материю они притягивают лишь как материя, стало быть в соответствии с неким общим свойством ее.

Дефиниция 7

Движущую силу, благодаря которой материи могут действовать непосредственно друг на друга лишь в общей им поверхности соприкосновения, я называю *поверхностной силой*; ту силу, благодаря которой одна материя может непосредственно действовать на части другой и помимо поверхности соприкосновения, я называю *проницающей силой*.

Добавление

Сила отталкивания, посредством которой материя наполняет пространство, есть лишь поверхностная сила. В самом деле, взаимно соприкасающиеся части одной ограничивают пространство действия другой и сила отталкивания не может приводить в движение более удаленную часть без посредства промежуточной; непо-

средственное же, проходящее сквозь эти части воздействие одной материи на другую, обусловленное силами расширения, невозможно. Напротив, действию силы притяжения, благодаря которой материя занимает пространство, *не наполняя его,* с помощью которой она, следовательно, действует на другие отдаленные материи *через пустое пространство,* — этому действию никакая промежуточная материя не ставит границ. Таким образом, дóлжно мыслить изначальное притяжение, делающее возможной самое материю; следовательно, оно есть проницающая сила, и только поэтому оно всегда пропорционально количеству материи.

Теорема 8

Изначальная сила притяжения, от которой зависит сама возможность материи, как таковой, простирается в мировом пространстве от каждой части этой материи на любую другую часть непосредственно до бесконечности.

Доказательство

Так как изначальная сила притяжения принадлежит к сущности материи, то она присуща и каждой ее части, т. е. каждая обладает способностью непосредственно действовать на расстоянии. Если предположить, что имеется расстояние, за пределы которого эта сила притяжения не простирается, то такое ограничение сферы ее действия зависело бы либо от *материи,* находящейся внутри этой сферы, либо от одной лишь величины *пространства,* в котором это влияние распространяется. Первое не имеет места, так как это притяжение есть проницающая сила и, несмотря на все промежуточные материи, действует *непосредственно* на расстоянии через любое пространство как пустое пространство. Второе также не имеет места. В самом деле, так как всякое притяжение есть движущая сила, имеющая степень, ниже которой всегда можно мыслить бесконечно меньшие степени, то на большем расстоянии имелось бы, правда, основание для уменьшения сте-

нени притяжения обратно пропорционально распространению [влияния] силы, но никогда не было бы основания для полного его уничтожения. Коль скоро, следовательно, нет ничего, что где-либо ограничивало сферу действия изначального притяжения любой части материи, оно простирается за все указуемые границы на всякую другую материю, стало быть, распространяется в мировом пространстве до бесконечности.

Добавление 1

Из этой изначальной силы притяжения как проницающей силы, проявляемой всякой материей, стало быть пропорциональной ее количеству и простирающей свое действие на всякую материю, на всех возможных расстояниях, надлежало бы вместе с противодействующей ей силой, а именно отталкивающей силой, вывести ограничение этой последней, стало быть и возможность пространства, наполняемого в определенной степени. Тогда было бы конструировано понятие материи как того подвижного, которое наполняет свое пространство (в определенной степени). Однако для этого нужен закон соотношения между изначальными притяжением и отталкиванием на разных расстояниях материй и их частей друг от друга. Так как закон этот основан всецело на различии направлений обеих сил (точка вынуждена либо приближаться к другим точкам, либо удаляться от них) и на величине пространства, в котором та и другая сила распространяется на различные расстояния, то это чисто математическая задача, не относящаяся уже к метафизике, которая вовсе не несет ответственности за неудачу при конструировании понятия материи таким путем. Ведь она отвечает лишь за правильность элементов конструирования, допустимых в нашем познании разумом, и не отвечает за недостаточность и ограниченность нашего разума в осуществлении самого конструирования.

Добавление 2

Так как всякая данная материя, чтобы составить определенную материальную вещь, должна наполнять пространство с определенной степенью силы отталки-

вания, то лишь изначальное притяжение в противоборстве с изначальным отталкиванием делает возможной определенную степень наполнения пространства, а тем самым и материю все равно, будет ли проистекать эта степень из собственного взаимного притяжения частей сжимаемой материи или же из сочетания его с притяжением всей мировой материи.

Изначальное притяжение пропорционально количеству материи и простирается до бесконечности. Следовательно, определенное сообразно мере наполнение пространства материей может быть в конечном итоге вызвано лишь простирающимся до бесконечности притяжением ее и предоставлено каждой материи сообразно мере присущей ей силы отталкивания.

Действие всеобщего притяжения, непосредственно производимое всякой материей на любую другую и на любых расстояниях, называется *тяготением*; стремление двигаться в направлении большего тяготения называется *тяжестью*. Действие всеобщей силы отталкивания частей всякой данной материи называется изначальной упругостью материи. Следовательно, упругость и тяжесть составляют единственные à priori усматриваемые всеобщие отличительные признаки материи, первая — внутренний, вторая — внешний признак; ведь на обеих основана возможность самой материи. *Связность,* если определить ее как взаимное притяжение материи, обусловленное только соприкосновением, не требуется для возможности материи вообще, а потому не может быть a priori познана как соединенная с ней. Таким образом, свойство это не метафизическое, а физическое и потому не предмет нашего настоящего исследования.

Примечание 1

Впрочем, не могу не добавить небольшое предварительное замечание относительно вероятной возможности такого конструирования.

1. О всякой силе, которая непосредственно действует на различные расстояния и которая в отношении степени проявления своей движущей силы относительно любой точки, данной на том или ином расстоянии, ограничена

лишь величиной того пространства, где ей надлежит распространяться, можно сказать: во всех пространствах, в которых она должна распространиться, как бы малы или велики они ни были, количество такой силы постоянно, но степень ее воздействия на ту или иную точку в данном пространстве всегда обратно пропорциональна пространству, в котором она должна была распространиться, чтобы оказать воздействие на эту точку. Так, например, свет распространяется из светящейся точки во все стороны на сферические поверхности, всегда возрастающие пропорционально квадратам расстояний, и величина освещенности на всех этих бесконечно возрастающих сферических поверхностях остается в сумме одной и той же. Отсюда следует: если брать на таких сферических поверхностях одинаковые части, то степень освещенности должна быть тем меньше, чем больше поверхность распространения одного и того же количества света. То же справедливо в отношении всех других сил и законов, по которым они должны распространяться либо на поверхностях, либо в трехмерном (körperlichen) пространстве, воздействуя в соответствии со своей природой на отдаленные предметы. Распространение движущей силы из одной точки на любые расстояния лучше представлять себе именно так, а не обычным путем, как это, между прочим, имеет место в оптике, [т. е.] посредством радиусов, расходящихся из некоторого центра. В самом деле, проведенные таким образом линии не смогли бы заполнить пространство, через которое они проходят, а следовательно, и поверхность, на которую они падают, сколько бы их ни проводить или чертить, и это неизбежное следствие их расхождения. Вот почему это приводит к сомнительным выводам, а выводы эти — к гипотезам, которых вполне можно было бы избежать, если принимать во внимание лишь величину всей сферической поверхности, освещаемой *равномерно* одним и тем же количеством света, и естественным образом брать степень освещенности ее в каждом месте обратно пропорционально величине всей поверхности; точно так же обстоит дело со всяким другим распространением силы через пространства различной величины.

2. Если сила есть непосредственное притяжение на расстоянии, то тем более следует представлять направляющую линию притяжения не расходящейся, словно лучи из притягивающей точки, а сходящейся к этой точке от всех точек окружающей сферической поверхности (радиус которой есть данное расстояние). Ведь сама направляющая линия движения к точке, составляющей причину и цель этого движения, уже указывает terminus a quo, откуда линии должны начинаться, а именно от всех точек поверхности; отсюда направляются они к притягивающей центральной точке, а не наоборот, так как одна лишь величина поверхности определяет число линий, центральная же точка оставляет его неопределенным *.

---

* Невозможно представить себе, чтобы по линиям, лучеобразно распространяющимся из одной точки, поверхности были на данных расстояниях полностью освещены или притягиваемы. При таких расходящихся световых лучах меньшая освещенность более далекой поверхности объяснялась бы лишь тем, что между освещенными местами остаются неосвещенные, и этих последних тем больше, чем дальше находится поверхность. Гипотеза Эйлера[8] избегает подобной несообразности, но зато встречается с большей трудностью при попытке объяснить прямолинейное движение света. Трудность эта проистекает из математического представления, без которого вполне можно обойтись, а именно из представления о световой материи как о скоплении шариков, которое, разумеется при различном косом положении относительно линии удара, вызывало бы боковое движение света. Между тем ничто не препятствует вместо этого мыслить такую материю первично совершенно жидкой, не разделенной на твердые тельца. Если математик хочет сделать наглядным убывание света при возрастающем расстоянии, он пользуется расходящимися радиусами, чтобы на сферической поверхности их распространения показать величину пространства, в котором между этими радиальными лучами должно распределиться равномерно то же количество света, стало быть, показать понижение степени освещенности; однако он не требует, чтобы лучи эти рассматривались как единственно освещающие, будто можно всегда найти между ними места, лишенные света и становящиеся более крупными при большем удалении. Если хотят представить каждую такую поверхность освещенной сплошь, нужно мыслить то же самое количество освещения, приходящееся на меньшую поверхность, равномерно распределенным на большей; следовательно, чтобы обозначить прямолинейное направление, нужно провести прямые линии от поверхности и всех ее точек к светящейся точке. Действие и величина его должны быть продуманы раньше, а затем

3. Если сила есть непосредственное отталкивание, благодаря которому точка (в чисто математическом изображении) *динамически* наполняет пространство, и если спрашивают, по какому закону бесконечно малых расстояний (приравниваемых здесь к соприкосновениям) действует на различных расстояниях изначальная сила отталкивания (ее ограничение, следовательно, целиком зависит от пространства, в котором она распространяется), то еще труднее представить такую силу через расходящиеся лучи отталкивания, выходящие из принятой отталкивающей точки, хотя бы направление движения и имело эту точку в качестве своего terminus a quo. Дело в том, что пространство, в котором сила должна распространиться, чтобы действовать на расстояние, есть пространство телесное и его следует мыслить наполненным (каким именно образом точка может посредством движущей силы, т. е. динамически, наполнить пространство телесно, уже не поддается, разумеется, математическому изображению), а расходящиеся из одной точки лучи не могут представить силу отталкивания телесного, наполненного пространства. Тогда пришлось бы определять отталкивание при различных бесконечно малых расстояниях между этими толкающими друг друга точками только как обратно пропорциональное телесным пространствам, динамически наполняемым каждой из этих точек, стало быть, как обратно пропорциональное кубу их расстояний друг от друга, не имея возможности конструировать его.

4. Итак, изначальное притяжение материи действовало бы обратно пропорционально квадрату расстояния при любом удалении, а изначальное отталкивание — обратно пропорционально кубам бесконечно малых расстояний, и благодаря такому действию и противодействию обеих основных сил была бы возможна материя с определенной степенью наполнения своего пространства. Дело в том, что так как отталкивание при сближении частей растет в большей мере, чем притяжение, то

уже указана причина. То же самое справедливо относительно лучей притяжения, если угодно будет их так назвать; более того — относительно любых направлений сил, которые, выходя из одной точки, должны наполнять пространство, даже телесное.

определена граница сближения, за которой уже невозможно большее сближение при данном притяжении, стало быть определенна и степень сжатия, составляющая меру интенсивного наполнения пространства.

Примечание 2

Я хорошо понимаю, как трудно объяснить таким образом возможность материи вообще. Трудность эта в том, что если точка не может непосредственно через силу отталкивания отгонять никакую другую, не наполняя в то же время своей силой все телесное пространство вплоть до данного расстояния, то пространство это, казалось бы, должно было бы иметь много толкающих точек, а это противоречит предположению и было опровергнуто выше (теорема 4), когда речь шла о сфере отталкивания простого в пространстве. Однако существует разница между понятием действительного пространства, которое может быть дано, и чистой идеей пространства, которое мыслится единственно для того, чтобы определять соотношение между данными пространствами, а на деле не есть пространство. В приведенном случае мнимой физической монадологии это должны были бы быть действительные пространства, которые точка наполняет динамически, т. е. через отталкивание; ведь как точки они существовали до всякого возможного порождения материи из них и сферой своего действия определяли часть подлежащего наполнению пространства, которое могло к ним принадлежать. Вот почему в упомянутой гипотезе материю нельзя рассматривать также как бесконечно делимую и как quantum continuum; ведь части, непосредственно отталкивающие друг друга, отстоят тем не менее на определенное расстояние друг от друга (на сумму радиусов сфер их отталкивания). Напротив, если мы будем мыслить материю в виде непрерывной величины, что мы и делаем, то между непосредственно отталкивающими друг друга частями не будет вовсе никакого расстояния, а следовательно, и никакой сферы их непосредственного действия, становящейся то больше, то меньше. Но материи могут растягиваться или сжиматься (как, например,

воздух), и тогда между их соседними частями представляют себе расстояние, могущее возрастать и убывать. Но так как соседние части *непрерывной* материи соприкасаются друг с другом (растягивается ли она или сжимается), то мыслят эти расстояния между ними *бесконечно малыми,* а это бесконечно малое пространство — наполняемым в большей или меньшей степени силой их отталкивания. Бесконечно малый промежуток совершенно не отличается, однако, от соприкосновения, следовательно, это лишь идея пространства, служащая для того, чтобы сделать наглядным расширение материи как непрерывной величины, хотя в действительности и нельзя понимать его так. Следовательно, если говорят, что силы отталкивания непосредственно толкающих друг друга частей материи обратно пропорциональны кубам их расстояний, то это означает лишь следующее: они обратно пропорциональны телесным пространствам, мыслимым между частями, которые тем не менее соприкасаются непосредственно и расстояние между которыми именно для того должно называться *бесконечно малым,* чтобы отличить его от всякого действительного расстояния. Нельзя, следовательно, на основании того, что трудно конструировать понятие или, вернее, из-за того, что превратно толкуют эту трудность, возражать против самого понятия; ведь в таком случае это возражение оказалось бы направленным и против математического изображения той пропорции, в какой притяжение происходит на разных расстояниях, а равным образом и против тех изображений, по которым любая точка в расширяющемся или сжимаемом материальном целом непосредственно отталкивает другую. Всеобщим законом динамики был бы в обоих случаях следующий: действие движущей силы, производимое из одной точки на любую другую, находящуюся вне ее, обратно пропорционально пространству, в котором то же количество движущей силы должно было бы распространиться, чтобы непосредственно воздействовать на определенном расстоянии на эту точку.

Итак, из закона изначально отталкивающих друг друга частей материи обратно пропорционально кубу их бесконечно малых расстояний необходимо вытекал

бы совершенно иной закон их расширения и сжатия, чем закон Мариотта о воздухе[9], ибо доказательство этого последнего закона касается центробежных сил ближайших друг к другу частиц воздуха, обратно пропорциональных расстоянию этих частиц, как показывает Ньютон (Princ. Ph. N. Lib. II. Propos. 23. Schol.)[10]. Однако силу растяжения этих частей нельзя рассматривать и как действие *изначальных* сил отталкивания; она зависит от *теплоты*, которая не только как проникшая в них материя, но, по всей видимости, своими колебаниями заставляет удаляться друг от друга собственные частицы воздуха (которым к тому же можно приписать и действительные расстояния друг от друга). Что эти дрожания должны ближайшим друг к другу частицам сообщать центробежную силу, обратно пропорциональную их расстояниям, можно вполне понять, исходя из законов сообщения движения через посредство колебания упругих материй.

Я заявляю также, что не хочу, чтобы настоящее изложение закона изначального отталкивания рассматривалось как необходимо связанное с задачей моей метафизической трактовки материи и чтобы к такой трактовке (для которой достаточно было показать, что наполнение пространства есть динамическое свойство материи) примешивались споры и сомнения, которые могли бы затронуть изложение указанного закона.

Общее добавление к динамике

Если бросить взгляд на все сказанное о динамике, то можно заметить следующее: *сначала* здесь рассматривается ***реальное*** в пространстве (называемое иначе solidum) при наполнении этого пространства посредством *силы отталкивания*; *во-вторых*, рассматривается то, что ***негативно*** в отношении первого как подлинного объекта нашего внешнего восприятия, а именно *сила притяжения*, которая, если бы от нее одной зависело, пронизала бы все пространство, а тем самым было бы совершенно уничтожено всякое solidum; *в-третьих*, рассматривается ***ограничение*** первой силы второй и проистекающая отсюда определенность *степени напол-*

нения пространства. Стало быть, *качество* материи исчерпывающим образом рассмотрено под рубриками *реальности, отрицания* и *ограничения* в той мере, в какой это нужно для метафизической динамики.

Общее примечание к динамике

Всеобщий принцип динамики материальной природы таков: все реальное в предметах внешних чувств, все, что не есть лишь определение пространства (место, протяжение, форма), должно рассматриваться как движущая сила. Тем самым так называемое solidum, или абсолютная непроницаемость, изгоняется из естествознания как пустое понятие и на его место ставится отталкивающая сила; подлинное же и непосредственное притяжение берется под защиту от всех умствований метафизики, не понимающей самой себя, и в качестве основной силы оно признается необходимым для самой возможности понятия материи. Отсюда вывод: если нужно, то можно и не допуская *пустых промежутков* внутри материи признать пространство во всяком случае сплошь *наполненным*, хотя в различной степени. В самом деле, отношение первого свойства материи, т. е. способности наполнять пространство, к изначальному притяжению (будь то притяжение каждой материи в отдельности или притяжение, общее всей материи вселенной) можно мыслить бесконечно разнообразным соответственно изначально различным степеням сил отталкивания, от которых зависит это первое свойство материи: притяжение зависит от количества материи в данном пространстве, тогда как присущая материи сила экспансии — от степени наполнения этого пространства, и эта степень может быть специфически весьма различной (как, скажем, одно и то же количество воздуха одного и того же объема в зависимости от того, до какой степени оно нагрето, обнаруживает бо́льшую или меньшую упругость). Общая причина этого следующая: посредством истинного притяжения *все части* одной материи действуют непосредственно *на все части* другой, посредством же силы экспансии действуют лишь части, находящиеся *на поверхности соприкосновения,* причем

безразлично, оказывается ли за этой поверхностью много или мало материи. Уже отсюда вытекает большая польза для естествознания, так как это избавляет его от бремени сочинять мир из полного и пустого на основе одной лишь фантазии; все пространства можно теперь мыслить наполненными, хотя и в различной степени, а потому пустое пространство теряет по крайней мере свою *необходимость* и низводится до гипотезы, тогда как раньше под предлогом, что необходимо объяснить различные степени наполнения пространства, оно могло притязать на звание основоположения.

При всем том очевидно, что польза метафизики, применяемой здесь методически, только *негативна,* а именно она заключается в устранении метафизических же, но не подвергнутых критике принципов. Тем не менее это косвенно расширяет поле деятельности естествоиспытателя: теперь утрачивают свое значение условия, которыми он раньше ограничивал самого себя и посредством которых он, философствуя, упразднял все изначальные движущие силы. Нужно, однако, остерегаться выходить за пределы того, что позволяет составить общее понятие материи, как таковой, и пытаться a priori объяснять ее особые или даже специфические определения и различия. Понятие материи сводится к одним лишь движущим силам; иного и нельзя ожидать, ибо в пространстве немыслима никакая деятельность, никакое изменение, кроме движения. Но кто станет доискиваться возможности основных сил? Их можно допускать только в том случае, если они неизбежно принадлежат к понятию, относительно которого можно доказать, что оно понятие основное, не выводимое ни из какого другого (например, понятие наполнения пространства); именно таковы силы отталкивания и противодействующие им силы притяжения вообще. Во всяком случае об этой их связи и этих следствиях мы еще можем судить a priori, а именно какие соотношения их мыслимы без противоречия; однако мы не можем на этом основании позволить себе признать одну из них действительной, ибо для того, чтобы иметь право выдвинуть гипотезу, непременно требуется, чтобы *возможность* допускаемого была вполне *достоверна,*

а в отношении основных сил такая возможность их никогда не может быть усмотрена. Математически-механический способ объяснения имеет здесь одно преимущество перед метафизически-динамическим, и в нем нельзя ему отказать, а именно: благодаря многообразной форме частиц можно посредством рассеянных между ними пустых промежутков создать из совершенно однородного вещества огромное специфическое многообразие материй и по их плотности, и по способу действия (если присоединить к этому внешние силы). В самом деле, возможность форм, так же как и пустых промежутков, можно доказать с математической очевидностью; напротив, если само вещество превращается в основные силы (законы которых мы не в состоянии определить a priori, тем более не можем указать с уверенностью такое многообразие этих сил, которое было бы достаточно для объяснения специфических различий материи), то у нас нет никаких средств *конструировать* понятие материи и показать в созерцании как возможное то, что мыслилось нами в общей форме. Впрочем, имея указанное преимущество, чисто математическая физика терпит с другой стороны и двойной убыток: во-первых, она должна положить в основу пустое понятие (абсолютной непроницаемости), во-вторых, отказаться от всяких *присущих* материи сил и вдобавок должна еще со своими изначальными конфигурациями основного вещества и прослаивающими его пустыми пространствами, требующими удовлетворительного объяснения, предоставить воображению больше свободы в области философии, даже правомерного притязания, нежели это согласуется с философской осторожностью.

Вместо удовлетворительного, исходящего из основных сил объяснения возможности материи и ее специфических различий, которого я не могу дать, я покажу исчерпывающим, как мне думается, образом те моменты, к которым должны быть a priori сводимы все специфические различия материи (хотя и нельзя будет таким же образом понять их возможность). Вкрапленные между дефинициями замечания разъяснят их применение.

1. ***Тело***, в физическом смысле, есть *материя в определенных границах* (следовательно, имеющая форму).

Пространство в этих границах, рассматриваемое с точки зрения его величины, есть ***объем*** (volumen). Степень наполнения пространства определенного объема называется ***плотностью*** (слово *плотный* употребляется и в абсолютном значении применительно к тому, что *не поло,* или пузырчато, или пористо). В этом смысле имеется абсолютная плотность в системе абсолютной непроницаемости, и именно тогда, когда внутри материи нет пустых промежутков. Исходя из такого понятия о наполнении пространства производят сравнения и называют одну материю более плотной, чем другая, если она содержит меньше пустоты, пока наконец ту, в которой ни одна часть пространства не пуста, не назовут совершенно плотной. Последним выражением можно пользоваться лишь применительно к чисто математическому понятию материи, в динамической же системе чисто относительной непроницаемости нет никакого максимума или минимума плотности; тем не менее всякая сколь угодно тонкая материя может называться совершенно плотной, если она целиком наполняет свое пространство, не имея в себе пустых промежутков, стало быть, если она есть континуум, а не нечто дискретное; несмотря на это, она в сравнении с другой материей менее плотна в динамическом смысле, если наполняет свое пространство целиком, но не в одинаковой степени. Однако и в этой последней системе можно мыслить соотношение материй по их плотности, лишь представляя их себе специфически однородными, так что одну можно получить из другой посредством одного лишь сжатия. Но так как подобная однородность, видимо, не обязательна для природы материи, то нельзя подходящим образом сравнивать между собой неоднородные материи по их плотности, например воду с ртутью, хотя это обычно и делается.

2. *Притяжение, поскольку оно мыслится действующим лишь при соприкосновении,* называется ***связностью.*** (Правда, если хорошо поставить опыт, можно доказать, что та самая сила, которая при соприкосновении называется связностью, оказывает действие и на весьма малом расстоянии; однако притяжение называется связностью лишь *в той мере,* в какой я мыслю его

имеющим место при соприкосновении, наблюдаемом в обыденном опыте, где на малых расстояниях оно вряд ли воспринимается. Связность обычно считается совершенно общим свойством материи, но не потому, что к ней ведет уже само понятие материи, а потому, что ее повсюду обнаруживает опыт. Однако эту всеобщность следует понимать не в *коллективном* смысле, будто всякая материя посредством этого вида притяжения *одновременно* действовала на всякую другую в мировом пространстве, каково тяготение, а лишь в смысле *дизъюнктивном*, а именно в смысле действия на одну или другую, какого бы вида ни была материя, приходящая с ней в соприкосновение. Такое притяжение, как это можно доказать разными доводами, есть не проницающая сила, а лишь *поверхностная*, ибо она сама, как таковая, даже не зависит повсюду от плотности; ведь для самой прочной связности требуется предшествующее жидкое состояние материй и последующее затвердевание их, и самое аккуратное соприкосновение разломанных твердых материй теми самыми поверхностями, с которыми они раньше были столь крепко связаны, например зеркального стекла, там, где оно дало трещину, далеко уже не обеспечивает той степени притяжения, которую стекло имело от своего застывания после отливки. Вот почему я считаю подобное притяжение при соприкосновении не какой-либо основной силой материи, а производной; подробнее я скажу об этом дальше.) *Материя, части которой, как бы сильна ни была их взаимная связь, все же могут быть сдвинуты друг к другу любой самой малой движущей силой, есть* ***жидкая*** *материя. Но части материи* ***сдвигаются*** *друг к другу, если они, не меняя общей величины своего соприкосновения, вынуждены лишь изменять свое соприкосновение друг с другом. Части, стало быть и материи,* ***разъединяются****, если соприкосновение с другими не только меняется, но и прекращается или уменьшается общая его величина.* ***Жесткое*** или, вернее, ***твердое*** *тело* (corpus rigidum) — *это тело, части которого не могут быть сдвинуты друг к другу никакой силой,* которые, следовательно, с определенной степенью силы противятся сдвиганию. — *Препятствие к сдвиганию*

материй друг к другу есть ***трение***. Сопротивление *разъединению* соприкасающихся материй есть связность. Жидкие материи при своем разделении не испытывают, следовательно, трения, и там, где оно бывает, материи признаются жесткими в большей или меньшей степени; меньшая степень [жесткости] называется *клейкостью* (viscositas), по крайней мере если судить по более мелким частям подобных материй. *Твердое тело* ***ломко***, *если его части не могут быть сдвинуты друг к другу без разрыва*, стало быть, если связность этих частей может быть изменена только путем устранения ее. Совершенно неверно усматривать разницу между жидкими и твердыми материями в различной степени связности их частей. Ведь материю называют жидкой не по степени ее сопротивления разрыву, а из-за сопротивления, которое она оказывает сдвиганию своих частей друг к другу. Первое может быть сколь угодно велико, тогда как второе в жидкой материи всегда = 0. Посмотрим на каплю воды. Если одну частицу внутри ее сильное притяжение соприкасающихся с ней соседних частиц тянет в одну сторону, то столь же сильно тянет ее [другое] и в другую сторону, и, так как оба притяжения погашают друг друга, частица столь легко подвижна, как если бы она находилась в пустом пространстве, т. е. сила, которая должна ее двигать, должна преодолевать не какую-либо связность, а лишь так называемую инерцию, которую ей пришлось бы преодолевать у всякой материи, даже не имеющей с ней никакой связи. Вот почему маленькое, микроскопическое живое существо будет легко двигаться в этой капле, как если бы не требовалось преодолевать никакой связности. Ведь ему и в самом деле не приходится устранять какую-либо связность воды или уменьшать взаимное соприкосновение ее частиц, а приходится лишь менять их. Но вообразите себе это же самое живое существо стремящимся пробиться сквозь наружную поверхность капли. Тогда прежде всего заметят, что взаимное притяжение частей этого водяного комочка служит причиной их движения до тех пор, пока они не придут в наибольшее соприкосновение друг с другом, а тем самым окажутся в наименьшем соприкосновении с пус-

тым пространством, т. е. когда они образуют шаровидную форму. Если же названное насекомое хочет пробиться за поверхность капли, оно должно изменить шаровидную форму, следовательно, должно вызвать большее соприкосновение воды с пустым пространством и тем самым меньшее соприкосновение ее частей друг с другом, т. е. уменьшить связность, и тогда вода противится ему прежде всего своей связностью. Но она не делает этого внутри капли, где соприкосновение частиц друг с другом вовсе не уменьшается, а лишь заменяется соприкосновением с другими частицами, отчего эти последние ничуть не разъединяются, а только сдвигаются. К микроскопическому живому существу можно применить то, что Ньютон говорит о световом луче[11] и притом по сходным причинам, а именно: его отражает не плотная материя, а лишь пустое пространство. Ясно, таким образом, что увеличение связности частей материи нисколько не нарушает ее жидкого состояния. Частицы воды связаны между собой гораздо крепче, чем принято думать, полагаясь на опыт с металлической пластинкой, отрываемой от поверхности воды. Этот опыт ничего не решает, так как здесь вода разрывается не по всей поверхности [своего] первоначального соприкосновения, а по гораздо меньшей плоскости, которой она достигла после сдвигания своих частей, примерно так, как стержень из мягкого воска под действием подвешенного груза сначала вытягивается, а потом разрывается по значительно меньшей поверхности, чем можно было сначала ожидать. Однако решающим для нашего понятия о жидкости оказывается следующее. *Жидкими* материями, как таковыми, можно признать и те, *каждая точка которых стремится двигаться по всем направлениям с той же силой, с какой она испытывает давление по какому-либо одному направлению,* — свойство, на котором основан первый закон гидродинамики, но которое отнюдь не может быть приписано скоплению гладких и притом твердых телец, как это показывает простое разложение его давления по законам сложного движения. Тем самым доказывается первичность жидкого состояния. Если бы жидкая материя испытывала хоть малейшую задержку

при сдвигании, стало быть хоть малейшее трение, то трение возрастало бы с увеличением давления, прижимающего части друг к другу, и наконец давление достигло бы такой степени, когда части этой материи уже нельзя было сдвигать друг к другу посредством какой-либо малой силы; например, в изогнутой трубке с двумя коленами, из которых одно было бы сколь угодно широким, а другое — сколь угодно узким, но только не капиллярным, жидкая материя, по законам гидростатики, находилась бы на одинаковом уровне и в узком, и в широком колене, если представить оба высотой в несколько сот футов. Но так как давление на дно трубок, а следовательно, и на часть, соединяющую обе сообщающиеся трубки, можно мыслить возрастающим до бесконечности по мере возрастания высот, то при наличии малейшего трения между частями жидкости должна была бы быть найдена такая высота трубок, при которой небольшое количество воды, налитое в узкое колено, не сдвигало бы с места воду в более широком, а следовательно, в первом водяной столб стоял бы выше, чем во втором; дело в том, что нижние части при столь большом своем давлении друг на друга не могли бы сдвигаться под действием такой малой движущей силы, как добавочный вес воды. Это противоречит опыту и даже самому понятию о жидкости. То же самое верно, если давление, обусловленное тяжестью, заменить сколь угодно большой связностью частей. Приведенная выше вторая дефиниция жидкости, на которой зиждется основной закон гидростатики (а именно: жидкость есть свойство материи, состоящее в том, что каждая часть ее стремится распространиться во все стороны с той же силой, с какой она испытывает давление в одном, данном направлении), вытекает из первой дефиниции, если связать с ней основоположение всеобщей динамики, гласящее, что всякая материя изначально упруга; ведь она должна стремиться к расширению, т. е. двигаться в любую сторону пространства, в пределах которого она сжата, с той же силой, с какой происходит давление в любом произвольно взятом направлении (если части материи способны сдвигаться друг к другу посредством любой

силы без всякого препятствия, как это действительно имеет место в жидкой материи). Итак, приписать трение можно, собственно говоря, лишь твердым материям (возможность их нуждается еще в другом основании объяснения помимо связности частей), а само трение уже предполагает твердость. Но почему некоторые материи, обладающие, быть может, не большей, а, возможно, меньшей силой связности, нежели другие жидкие материи, все же противятся столь сильно сдвиганию своих частей, а потому могут быть разъединены, только если сразу уничтожится связность между всеми частями в одной, данной плоскости, что создает видимость отменной связности; иными словами, как возможны твердые тела, — это все еще остается нерешенной проблемой, хотя общераспространенное учение о природе и полагает, будто оно с ней справилось.

3. ***Упругость*** (эластичность) есть способность материи *вновь принимать прежнюю величину или форму, измененную под действием другой движущей силы, после устранения этой силы*. Упругость бывает либо *на растяжение*, либо *на сжатие*; первая — это свойство [тела] после сжатия восстановить прежний, больший объем, вторая — после расширения восстановить прежний, меньший. (Упругость на сжатие, как показывает уже само название, явно производная. Железная проволока, растянутая под действием подвешенных грузов, сразу же возвращается к прежнему своему объему, если перерезать ленту, на которой груз был подвешен. Благодаря тому же самому притяжению, которое составляет причину ее связности, или в жидких материях, если внезапно отнять теплоту у ртути, материя ртути поспешила бы вновь занять прежний, меньший объем. Упругость, заключающаяся лишь в восстановлении прежней формы, всегда есть упругость на сжатие, как, например, у согнутого клинка шпаги, когда части на выгнутой стороне раздвинуты и стремятся вернуться в прежнее состояние близости; на том же основании можно и маленькую каплю ртути назвать упругой. Но упругость на растяжение может быть и изначальной, и производной. Так, например, воздух обладает производной упругостью благодаря материи теплоты, которая с ним

теснейшим образом соединена и упругость которой, быть может, изначальна. С другой стороны, основное вещество той жидкости, которую мы называем воздухом, все же должно, как всякая материя вообще, уже само по себе иметь упругость, называемую изначальной. Какую упругость мы воспринимаем, этого нельзя решить с достоверностью в каждом данном случае.)

4. *Воздействие движущихся тел друг на друга посредством сообщения движения называется* ***механическим;*** *воздействие же материй, также и в состоянии покоя взаимно меняющих связь своих частей посредством собственных сил, называется* ***химическим.*** Это химическое воздействие называется ***растворением***, поскольку оно *имеет результатом разъединение частей какой-нибудь материи* (механическое деление, например, с помощью клина, забиваемого между частями той или иной материи, совершенно отличается, следовательно, от химического, так как клин действует не посредством собственной силы); химическое же воздействие, которое имеет результатом обособление двух растворенных друг в друге материй, называется ***разложением.*** Растворение специфически разных материй друг в друге, когда нет такой части одной из них, которая не была бы соединена с частью другой, специфически от нее отличной, в той же пропорции, что и обе материи в целом, есть *абсолютное растворение* и может быть названо также *химическим проникновением.* Оставим открытым вопрос, способны ли производить полное растворение растворяющие силы, действительно имеющиеся в природе. Здесь ставится лишь вопрос, мыслима ли такая сила. Совершенно очевидно, что, пока части растворенной материи остаются еще комочками (moleculae), возможно такое же их растворение, как и растворение более крупных; кроме того, оно должно продолжаться (если сохраняется растворяющая сила) до тех пор, пока уже не останется ни одной части, которая не состояла бы из растворителя и растворимой материи в той же пропорции, в какой обе материи находятся в целом. Так как, следовательно, в этом случае не может быть ни одной части объема раствора, не содержащей какой-либо части растворителя, то этот последний, будучи

континуумом, должен заполнять объем целиком. И так как не может быть ни одной части того же объема раствора, которая не содержала бы пропорциональной ей части растворяемой материи, то и эта последняя, также в качестве континуума, должна заполнить все пространство, занятое объемом смеси. Но если две материи, и притом та и другая целиком, наполняют одно и то же пространство, они *проникают* друг в друга. Следовательно, полное химическое растворение было бы взаимопроникновением материй, которое, однако, было бы совершенно отлично от механического: в последнем случае полагают, что при большем сближении движущихся материй сила отталкивания одной может полностью одолеть силу отталкивания другой и одна или обе материи могут свести свою протяженность на нет; в химическом же растворении протяженность остается, с той лишь разницей, что материи вместе занимают пространство, соответствующее сумме их плотностей, не вне друг друга, а друг в друге, т. е. посредством *всасывания* (как это обычно называют). Против возможности такого полного растворения, а следовательно, против химического взаимопроникновения трудно что-нибудь возразить, хотя она и предполагает *законченное* деление до бесконечности, которое в этом случае не заключает ведь никакого противоречия, коль скоро растворение непрерывно продолжается с ускорением на протяжении определенного времени, а, стало быть, также через бесконечный ряд мгновений; кроме того, благодаря делению сумма поверхностей материй, подлежащих дальнейшему делению, может расти до бесконечности, и, так как растворяющая сила действует непрерывно, все растворение может закончиться в течение *определенного* времени. Непонятность такого химического взаимопроникновения двух материй следует отнести на счет непонятности бесконечной делимости всякого континуума вообще. Если не допускать такого полного растворения, нужно будет признать, что оно доходит лишь до неких маленьких комочков растворимой материи, плавающих в растворителе на определенных расстояниях друг от друга, и не будет никакой возможности указать, почему же эти комочки, оставаясь дели-

мыми материями, в свою очередь не растворяются. Ведь то, что растворитель не действует дальше, имеет, быть может, основание в природе, насколько свидетельствует опыт; но здесь речь идет лишь о возможности такой растворяющей силы, которая способна растворять и этот комочек, и все остальные, пока растворение не закончится. Объем, занимаемый раствором, может быть равен сумме пространств, которые растворяющие друг друга материи занимали до смешивания, он может быть и меньше или больше в зависимости от соотношения сил притяжения и отталкивания. В растворе они образуют каждая в отдельности и вместе взятые *упругую среду*. Уже *одно* это может служить достаточным основанием, почему растворившаяся материя из-за своей тяжести со своей стороны не отделяется от растворителя. Ведь притяжение растворителя устраняет само ее сопротивление, распространяясь во все стороны с одинаковой силой; допускать же ту или иную клейкость в жидкости — это вовсе не вяжется с той большой силой, которую такого рода растворяемые материи, например кислоты, разбавляемые водой, проявляют в отношении металлических тел; они не просто прилегают к ним, как это было бы, если бы они просто плавали в своей среде, а разъединяют эти тела с большой силой притяжения, распространяя их по всему пространству сосуда. Если даже предположить, что в распоряжении науки (Kunst) нет такого рода химических растворяющих сил, способных произвести полное растворение, все же природа, быть может, в состоянии обнаруживать их в своих действиях с растениями и животными и таким путем, быть может, порождать материи, которые хотя и смешаны, но ни при каком умении нельзя будет вновь их разделить. Такое химическое взаимопроникновение можно было бы найти даже там, где одна из материй не разъединяется другой материей и не растворяется ею в буквальном смысле слова, подобно тому как теплород проникает в тела; ведь если бы он распределялся лишь по их пустым промежуткам, то сама твердая субстанция оставалась бы холодной, не получая от него ничего. Точно так же можно было бы даже мыслить кажущееся свободное прохождение одних материй через другие,

например магнитной материи, не устраивая ей для этого открытые ходы и пустые промежутки во всех, даже самых плотных, материях. Впрочем, здесь не место придумывать гипотезы для частных явлений, нужно найти лишь принцип, на основании которого можно судить о всех них. Все, что избавляет нас от потребности искать прибежища в пустых пространствах, представляет собой подлинное приобретение для науки о природе. В самом деле, эти пустые пространства дают воображению слишком большую свободу — восполнять недостаток глубокого знания природы вымыслом. Абсолютно пустое и абсолютно плотное — это в учении о природе примерно то же, что слепой случай и слепой рок в метафизической науке о мире, а именно препона для господства разума, в результате чего либо вымысел занимает место разума, либо разум усыпляют скрытыми качествами.

Что же касается способа решения естествознанием самой значительной из ее задач, а именно объяснения *специфического различия материй*, способного варьировать до бесконечности, то здесь возможно лишь два пути: *механический*, когда связывают абсолютно полное с абсолютно пустым, или противоположный ему *динамический* путь, когда все различия материи объясняют просто различием в связи между изначальными силами отталкивания и притяжения. Первый располагает в качестве материала для своих выводов *атомами* и *пустотой*. Атом — малая частица материи, физически неделимая. Физически *неделима* та материя, части которой связаны с силой, которую не может преодолеть никакая существующая в природе движущая сила. Атом, поскольку он специфически отличается от других своей формой, называется *первичным тельцем*. Тело (или тельце), движущая сила которого зависит от его формы, называется *машиной*. Способ объяснения специфических различий материй особенностями и сложением их мельчайших частей, рассматриваемых как машины, есть *механическая натурфилософия*; способ объяснения, который выводит специфические различия материи не из материй, рассматриваемых в качестве машин, т. е. в качестве простых орудий внешних дви-

жущих сил, а из изначально присущих им движущих сил притяжения и отталкивания, можно назвать *динамической натурфилософией*. Механический способ объяснения, самый подходящий для математики, мало изменился со времени древнего Демокрита до Декарта и даже до наших времен и всегда имел авторитет и оказывал влияние на принципы естествознания под именем *атомистики* или *корпускулярной философии*. Главное в нем — это предположение об *абсолютной непроницаемости* первичной материи, об *абсолютной однородности* этого вещества и о единственно остающемся [тогда] различии в форме, а также об *абсолютной непреодолимости* связности материи в этих первичных тельцах. Это были [исходные] *материалы* для создания специфически различных материй, что должно было позволить не только возводить неизменность родов и видов к неизменному, хотя и имеющему различные формы, основному веществу, но и *механически* объяснять некоторые действия природы формой этих первичных частей как машин (которым недоставало лишь извне сообщаемой силы). Первое и самое важное свидетельство в пользу этой системы основано, однако, на якобы крайней *необходимости* объяснять *специфические различия в плотности* материи наличием *пустых пространств*, которые распределяются-де в материи и в промежутках между ее частицами в нужной для объяснения некоторых явлений пропорции, причем настолько большой, что наполненную часть объема даже наиболее плотной материи следует считать близкой к нулю по сравнению с пустой частью. — Чтобы ввести динамический способ объяснения (гораздо более подходящий и полезный для экспериментальной философии, поскольку он прямо ведет к нахождению присущих материям движущих сил и их законов, а вместе с тем ограничивает свободу в допущении пустых промежутков и первичных телец определенной формы, поскольку и те и другие никаким экспериментом нельзя ни определить, ни обнаружить), вовсе не нужно сочинять новые гипотезы, достаточно лишь опровергнуть постулат чисто механического способа объяснения, гласящий, будто *невозможно мыслить специфическое различие в плотности материй, не при-*

мешивая к ним пустые пространства; необходимо лишь указать способ, каким следует мыслить это различие без противоречия. В самом деле, если этот постулат, на котором держится чисто механический способ объяснения, будет признан недостаточным как принцип, то, само собой разумеется, его не следует принимать в качестве гипотезы в естествознании, пока еще остается другая возможность, а именно мыслить специфическое различие плотностей и без всяких пустых промежутков. Необходимость [этого] основана на том, что материя наполняет свое пространство не посредством абсолютной непроницаемости (как считают естествоиспытатели, сторонники чисто механического способа объяснения), а посредством силы отталкивания, имеющей свою степень, и степень эта в разных материях может быть разной; поскольку же степень эта сама по себе не связана с силой притяжения, соразмерной с количеством материи, она может быть *изначально различной* при одной и той же силе притяжения в разных материях, следовательно, может быть различной и степень протяженности этих материй при том же количестве материи; и наоборот, количество материи при одном и том же объеме, т. е. плотность ее, допускает изначально весьма значительные специфические различия. Таким образом, нельзя считать невозможным мыслить такую материю, которая наполняет свое пространство без всяких пустот и тем не менее с несравненно меньшим количеством материи при одном и том же объеме, чем все тела, доступные нашим наблюдениям (примерно такой материей представляют себе эфир). Присущую эфиру силу отталкивания в сравнении с его силой притяжения следует мыслить гораздо большей, чем у всех других нам известных материй. И это единственное, что мы допускаем лишь *потому, что оно мыслимо*, только в противовес гипотезе (о пустых пространствах), всецело основанной на предвзятом мнении, будто без пустых пространств подобную материю *мыслить нельзя*. Ведь, не признавая эфира, нельзя даже пытаться на основе догадок установить a priori какой-либо закон силы притяжения или отталкивания; все, даже всеобщее притяжение как причина тяжести, должно быть вместе со своим зако-

ном выведено из данных опыта. Еще в меньшей мере дозволительно обходиться без экспериментов в вопросе о химическом сродстве. Ведь априорное усмотрение возможности изначальных сил находится вообще вне поля зрения нашего разума; всякая натурфилософия состоит, скорее, в том, чтобы данные силы, по видимости различные, сводить к небольшому числу сил и способностей, позволяющих объяснять их действия; такая редукция доходит, однако, лишь до основных сил, и за пределы их наш разум уже не может выйти. Таким образом, метафизическое исследование, простирающееся дальше того, что лежит в основе эмпирического понятия материи, полезно лишь в той мере, в какой оно по возможности приводит натурфилософию к изучению оснований динамического объяснения, ибо только они позволяют надеяться на открытие определенных законов, а следовательно, на подлинную разумную связность объяснений.

Это все, что может дать метафизика для конструирования понятия материи, стало быть, для применения математики к естествознанию в отношении свойств, благодаря которым материя наполняет пространство в определенной мере, а именно она дает возможность рассматривать эти свойства как динамические, а не как безусловные изначальные состояния, так, как они постулировались бы при чисто математическом подходе.

В заключение несколько слов о том, допустимо ли пустое пространство в мире. *Возможность* его нельзя оспаривать. В самом деле, для всех сил материи требуется пространство; а так как оно заключает в себе и условия законов распространения этих сил, то оно необходимо предполагается до всякой материи. Так, материи приписывается сила притяжения, поскольку эта материя *занимает* вокруг себя пространство посредством притяжения, хотя еще и не *наполняя* его; следовательно, пространство можно мыслить пустым даже там, где материя действует, ибо в указанном случае она не действует посредством сил отталкивания, а стало быть, не наполняет его. Однако нельзя допускать пустые пространства как *действительные*: на это не дает нам

права ни опыт, ни вывод из него, ни гипотеза для его объяснения. В самом деле, всякий опыт дает нам познание лишь об относительно пустых пространствах, которые могут быть вполне объяснены, какова бы ни была степень их [относительной] пустоты, из свойства материи наполнять свое пространство с большей или бесконечно меньшей силой растяжения, не нуждаясь в пустых пространствах.

РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ

МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ НАЧАЛА МЕХАНИКИ

Дефиниция 1

Материя есть подвижное, поскольку оно, как таковое, обладает движущей силой.

Примечание

Такова третья дефиниция материи. Чисто динамическое понятие могло относиться и к материи, рассматриваемой в состоянии покоя; движущая сила, которая там принималась во внимание, касалась лишь наполнения того или иного пространства, при этом сама наполняющая его материя не рассматривалась как движущаяся. Отталкивание было поэтому изначально движущей силой, *наделяющей* движением; напротив, в механике рассматривается сила материи, приведенной в движение для того, чтобы *сообщить* это движение другой материи. Ясно, однако, что подвижное не имело бы от *своего движения* никакой движущей силы, если бы не обладало изначально движущими силами, посредством которых оно до всякого своего движения оказывало бы действие в любом месте, где оно находится, и что никакая материя не могла бы сообщать равномерное движение другой материи, находящейся *перед ней* на пути ее движения по прямой линии, если бы и та, и другая не подчинялись изначальным законам отталкивания; точно так же одна материя не могла бы своим движением заставить другую материю *следовать за ней* по прямой линии (тащить ее за собой), если бы обе не обладали силами притяжения. Следовательно, все механические законы предполагают динамические и всякая материя в качестве движущейся может иметь

движущую силу только благодаря своему отталкиванию или притяжению, на которые и которыми она непосредственно действует в движении, сообщая таким образом другой материи свое движение. Мне простят, если я здесь не стану распространяться о сообщении движения через притяжение (например, когда комета, обладая более сильной способностью притяжения, чем Земля, при своем прохождении мимо Земли увлекала бы ее за собой); я буду говорить лишь о сообщении через посредство сил отталкивания, т. е. о сообщении с помощью давления (например, натянутых пружин) или посредством удара, коль скоро приложение законов одного вида отличается от приложения законов другого вида лишь направляющей линией, в остальном же они совершенно одинаковы.

Дефиниция 2

Количество материи есть количество подвижного в определенном пространстве. Это количество называется *массой*, если все части материи в движении рассматриваются как действующие (движущие) одновременно; говорят, что материя *действует массой*, когда все ее части, двигаясь в любом направлении, вместе проявляют свою движущую силу вовне себя. Масса определенной формы называется *телом* (в механическом смысле). *Количество движения* (определяемое механически) есть то, которое измеряется и количеством движущейся материи, и ее скоростью; *форономически* же оно сводится лишь к степени скорости.

Теорема 1

Количество материи в сравнении со *всякой* другой измеряется количеством движения при данной скорости.

Доказательство

Материя делима до бесконечности, следовательно, никакое количество ее не может быть определено непосредственно по *количеству* ее частей. В самом деле, даже если это и возможно при сравнении данной мате-

рии с другой однородной материей — в таком случае количество материи пропорционально величине объема, это не отвечает требованию теоремы, согласно которой количество одной материи должно измеряться в сравнении со всякой другой материей (включая и специфически отличную). Следовательно, нельзя должным образом измерить одну материю в сравнении со всякой *другой* ни непосредственно, ни опосредствованно, пока мы отвлекаемся от ее собственного движения. Стало быть, не остается никакой общезначимой меры ее, кроме количества ее движения. Но здесь различие движения, зависящее от разного количества материи, может быть дано лишь при условии, если скорости сравниваемых материй принимаются равными, следовательно, и т. д.

Добавление

Количество движения тел есть произведение количества их материи на их скорость, иными словами, безразлично, удвою ли я количество материи, сохранив ту же скорость, или же удвою скорость, сохранив ту же массу. В самом деле, определенное понятие величины возможно лишь благодаря конструированию того, что имеет количество (quantum). А такое конструирование есть в отношении понятия количества не что иное, как *сложение* равнозначного. Следовательно, конструирование количества движения есть сложение многих равнозначных движений. Согласно же фороно́мическим положениям, безразлично, буду ли я наделять подвижное определенной степенью скорости или же многие одинаково подвижные всеми меньшими степенями скорости, получающимися путем деления данной скорости на множество подвижных [элементов]. Отсюда возникает на первый взгляд фороно́мическое понятие о количестве движения как составленного из многих движений точек, подвижных вне друг друга, однако образующих одно целое. Если же эти точки мыслить как нечто такое, что обладает движущей силой *благодаря своему движению,* то отсюда возникает механическое понятие о количестве движения. В форономии, однако, невозможно представить себе движение, составленное из многих движений, находящихся *одно вне другого,* так как подвижное,

представляемое там без всякой движущей силы, при любом сложении с другими подвижными того же вида не дает никакой другой разницы в величине движения, кроме разницы скорости. Так же как количество движения одного тела относится к количеству движения другого, так относится и величина действия [движения] одного [к действию движения другого], но, нужно помнить, *всего* действия. Те, кто за меру всего действия принимали лишь величину пространства, оказывающего сопротивление (например, высоту, до которой тело поднимается с той или иной скоростью вопреки тяжести, или глубину, до которой это тело способно проникнуть в мягкие вещества), вывели другой закон движущих сил *в случае действительных* движений, а именно закон произведения количества материй на квадраты их скоростей; однако они не заметили величины действия за данное время, в которое тело проходит свое пространство с меньшей скоростью, а ведь только это время и может быть мерой движения, исчерпывающегося данным равномерным сопротивлением. Следовательно, не может быть и разницы между живыми и мертвыми силами, если движущие силы рассматриваются механически, т. е. как такие, которыми тела обладают, поскольку они сами движутся, все равно, будет ли скорость их движения конечной или бесконечно малой (не более как стремление к движению); гораздо уместнее было бы называть мертвыми те силы, посредством которых одна материя действует на другие, если совершенно отвлечься от ее собственного движения и даже от ее стремления двигаться, следовательно, изначально движущие силы динамики, а все механические, т. е. силы, движущие благодаря собственному движению, называть живыми силами, не обращая внимания на разницу в скорости, степень которой может быть и бесконечно малой, если только вообще эти названия — *мертвая* и *живая сила* — стоит сохранять.

Примечание

Во избежание многословия мы объединим разъяснение трех приведенных положений в одном примечании.

Положение о том, что количество материи можно мыслить — в соответствии с дефиницией — лишь как количество подвижного (находящегося одно вне другого), есть замечательное и фундаментальное положение всеобщей механики. Ведь тем самым указывается, что материя не имеет другой величины, кроме той, которая состоит в *количестве* многообразного, находящегося *одно вне другого,* следовательно, материя не имеет и такой *степени* силы, движущей с данной скоростью, которая была бы независима от этого количества и могла бы рассматриваться только как интенсивная величина; последнее имело бы, разумеется, место, если бы материя состояла из монад, реальность которых во всех отношениях должна иметь степень, способную быть большей или меньшей независимо от количества частей, находящихся одна вне другой. Что же касается понятия массы в той же дефиниции, то его нельзя отождествлять, как это делается обычно, с понятием количества. Жидкие материи могут в движении действовать своей массой, но могут действовать и своим течением. В так называемом гидравлическом молоте ударяющаяся вода действует своей массой, т. е. всеми своими частями одновременно; то же происходит и в воде, заключенной в сосуде: она давит своей тяжестью на чашку весов, на которой стоит. Наоборот, вода мельничного ручья действует на лопасть подливного колеса не своей массой, т. е. не сразу всеми своими частями, притекающими к нему, а лишь последовательно. Таким образом, если в этом последнем случае требуется определить количество материи, которая, двигаясь с той или иной скоростью, обладает движущей силой, прежде всего нужно найти [величину] *тела воды,* т. е. то количество материи, которая, действуя со скоростью, своей массой (своей тяжестью) способна произвести такое же действие. Вот почему под словом *масса* обычно понимают количество материи *твердого тела* (сосуд, в котором заключена жидкость, заменяет ей твердость). Что же касается, наконец, теоремы и добавления к ней, то в них есть нечто странное: согласно теореме, количество материи нужно измерять количеством движения с данной скоростью, а согласно до-

бавлению, количество движения (тела; ведь количество движения точки сводится лишь к степени скорости) при одной и той же скорости нужно измерять количеством движущейся материи. Это производит впечатление порочного круга, и здесь не может возникнуть определенное понятие ни о том, ни о другом. Но такой мнимый круг был бы действительно порочным кругом, если бы выводили два идентичных понятия друг из друга. Между тем здесь содержатся лишь дефиниция понятия, с одной стороны, дефиниция приложения его к опыту — с другой. Количество подвижного в пространстве есть количество материи; но это количество материи (количество подвижного) *обнаруживается* в опыте только через количество движения при одинаковой скорости (например, через равновесие).

Следует еще заметить, что количество материи есть *количество субстанции* в подвижном, стало быть оно не есть величина того или иного качества ее (отталкивания или притяжения, упоминавшихся в динамике), и что данное количество субстанции означает здесь не что иное, как только количество подвижного, составляющего материю. В самом деле, лишь это количество подвижного может при одной и той же скорости дать разницу в количестве движения. А то, что движущая сила, которой обладает материя *при собственном своем* движении, свидетельствует единственно о количестве *субстанции,* основано на понятии субстанции как *последнего субъекта* (который уже не может быть предикатом чего-либо другого) в пространстве; этот субъект может именно поэтому иметь только одну величину — количество однородного, находящегося одно вне другого. А так как *собственное движение* материи есть предикат, определяющий свой субъект (подвижное) и указывающий в материи как некоем количестве подвижного на многочисленность движущихся субъектов (движущихся одинаково при одинаковой скорости), чего не бывает, когда речь идет о динамических свойствах, величина которых может быть и величиной действия одного субъекта (например, частица воздуха может обладать большей или меньшей упругостью), то ясно, что количество субстанции в материи следует измерять

лишь механически (т. е. количеством ее собственного движения), а не динамически, величиной изначально движущих сил. Однако *изначальное притяжение* как причина всеобщего тяготения может служить мерой количества материи и ее субстанции (что действительно имеет место при сравнении материй взвешиванием), хотя здесь, кажется, в основу положено не собственное движение притягивающей материи, а динамическая мера, именно сила притяжения. Но так как при наличии этой силы одна материя со всеми своими частями действует непосредственно на все части другой материи и, следовательно (при равных расстояниях), это действие явно пропорционально количеству ее частей, причем само притягивающее тело благодаря этому (вследствие сопротивления притягиваемого) также приобретает скорость собственного движения, которая при одинаковых внешних условиях прямо пропорциональна количеству его частей, — то здесь измерение количества материи хотя и не прямо, но все же в конечном итоге происходит механически.

Теорема 2

Первый закон механики. При всех измерениях телесной природы количество материи в целом остается одним и тем же, не увеличиваясь и не уменьшаясь.

Доказательство

(В качестве основы берется положение из общей метафизики, что при всех естественных изменениях ни одна субстанция не возникает и не уничтожается; здесь же показывается лишь, что́ в материи есть субстанция.) Во всякой материи подвижное в пространстве есть последний субъект всех присущих материи акциденций, а количество этого подвижного, находящегося одно вне другого, есть количество субстанции. Следовательно, величина материи — с точки зрения ее субстанции — есть не что иное, как количество субстанций, из которых она состоит. Количество материи, следовательно, не может быть ни увеличено, ни уменьшено иначе как пу-

тем возникновения в ней новых субстанций или уничтожения их. Но при всех изменениях материи субстанция никогда не возникает и не уничтожается; следовательно, и количество материи не увеличивается и не уменьшается, а остается всегда одним и тем же, и притом в целом, т. е. так, что материя в какой-то части мира продолжает оставаться в том же количестве, хотя та или иная материя может увеличиваться или уменьшаться в результате прибавления или отделения частей.

Примечание

Главное, что в этом доказательстве характеризует *субстанцию*, возможную лишь в пространстве и сообразно его условиям, т. е. как предмет *внешних* чувств, заключается в том, что ее величина не может быть ни увеличена, ни уменьшена, если только не возникает или уничтожается субстанция; вот почему, коль скоро всякая величина объекта, возможного лишь в пространстве, должна состоять *из частей, находящихся одна вне другой*, эти части, если они реальны (если они нечто подвижное), должны по необходимости быть субстанциями. Напротив, то, что рассматривается как предмет внутреннего чувства, может как субстанция иметь величину, *не состоящую из частей*, находящихся одна вне другой; части ее, следовательно, не субстанции, а потому их возникновение или уничтожение может и не быть возникновением или уничтожением субстанции, и оттого их увеличение или уменьшение возможно без ущерба для основоположения о постоянстве субстанции. Так, *сознание*, стало быть ясность представлений моей души и в соответствии с ними также способность сознания, апперцепция, а вместе с ней сама субстанция души имеют *степень*, которая может увеличиваться или уменьшаться, не нуждаясь для этого в том, чтобы возникала или уничтожалась какая-либо субстанция. Но так как при постепенном ослаблении этой способности апперцепции в конце концов должно было бы наступить полное ее исчезновение, то сама субстанция души подвергалась бы постепенному уничтожению, несмотря на

простоту своей природы, ибо такое исчезновение ее основной силы могло бы происходить не путем деления (обособления субстанции от чего-то сложного), а как бы путем угасания, и притом угасания не в одно мгновение, а путем постепенного ослабления ее степени, какова бы ни была причина этого. *Я*, всеобщий коррелят апперцепции и сама лишь мысль, обозначает, как приставка (Vorwort), предмет неопределенного значения, а именно субъект всех предикатов, без всякого условия, которое отличало бы это представление о субъекте от представления о чем-то вообще; следовательно, оно обозначает субстанцию, относительно которой это обозначение не дает понятия о том, что́ она такое. Напротив, понятие о материи как субстанции есть понятие о подвижном *в пространстве*. Неудивительно поэтому, что в отношении материи постоянство субстанции можно доказать, а в отношении *Я* — нельзя, так как в первом случае уже из самого *понятия* материи (а именно из того, что она есть подвижное, возможное лишь в пространстве) вытекает, что то, что имеет в ней величину, содержит некое количество реального, где *одно находится вне другого,* стало быть оно содержит некое количество субстанций, а следовательно, количество их может быть уменьшено лишь путем деления, а деление не есть исчезновение; да и по закону непрерывности исчезновение было бы в ней невозможно. Напротив, мысль о *Я есть вовсе не понятие,* а только внутреннее восприятие; поэтому из нее нельзя ничего вывести (кроме полного различия между предметом внутреннего чувства и тем, что мыслится лишь как предмет внешних чувств), следовательно, нельзя вывести и постоянства души как субстанции.

Теорема 3

Второй закон механики. Всякое изменение материи имеет внешнюю причину. (Всякое тело находится в состоянии покоя или движения в том же направлении и с той же скоростью, если оно не вынуждено внешней причиной оставить это свое состояние.)

Доказательство

(В качестве основы берется положение из общей метафизики, что всякое изменение имеет *причину*; здесь нужно лишь доказать, что изменение материи всегда должно иметь *внешнюю причину*.) Материя как предмет внешних чувств не имеет никаких других определений, кроме внешних условий [нахождения] в пространстве, а потому и претерпевает изменений не иначе как благодаря движению. Для такого изменения, т. е. для смены одного движения другим или движения состоянием покоя и наоборот, должна быть указана его причина (согласно началам метафизики). Но причина эта не может быть внутренней, ибо материя не имеет чисто внутренних определений и определяющих оснований. Стало быть, всякое изменение материи основано на внешней причине (т. е. тело находится и т. д.).

Примечание

Единственно этот механический закон следует называть законом *инерции* (lex inertiae); закон равенства действия противоположному ему противодействию носить это название не может. Ведь этот второй закон говорит о том, что́ материя делает, а первый — лишь о том, чего она не делает, и это более согласно со словом *инерция*. Инерция материи есть и означает не что иное, как *безжизненность* материи самой по себе. *Жизнь* означает способность *субстанции* определять себя к деятельности, исходя из *внутреннего принципа*, способность *конечной субстанции* определять себя к изменению и способность *материальной субстанции* определять себя к движению или покою как перемене своего состояния. Но мы не знаем никакого другого внутреннего принципа субстанции, который побуждал бы ее изменять свое состояние, кроме *желания*, и вообще никакой другой внутренней деятельности, кроме *мышления*, связанного с тем, что́ от него зависит, [т. е.] *чувством* удовольствия или неудовольствия и *вожделением* (Begierde) или волей. Эти определяющие основания и деятельность не относятся, однако, к представ-

лениям внешних чувств, а следовательно, не относятся и к определениям материи как материи. Стало быть, всякая материя, как таковая, *безжизненна*. Именно об этом говорит закон инерции, и ни о чем другом. Если же мы будем искать причину какого-либо изменения материи в жизни, то нам придется тотчас же искать ее в другой субстанции, отличной от материи, хотя и связанной с ней. Ведь в познании природы сначала нужно познать законы материи, как таковой, и отделить ее от других действующих причин, прежде чем связывать ее с ними, тогда только можно будет хорошо различить, как действует каждая из них в отдельности. На законе инерции (вместе с законом постоянства субстанции) всецело покоится возможность науки о природе в собственном смысле слова. Противоположностью этого закона, а потому смертью всякой натурфилософии был бы *гилозоизм*[12]. Из этого же понятия инерции как *безжизненности* само собой вытекает, что инерция не означает *положительного стремления* сохранять свое состояние. Лишь живые существа называются инертными в этом последнем смысле, так как они имеют представление о другом состоянии, которое им противно и против которого они напрягают свои силы.

Теорема 4

Третий механический закон. При всяком сообщении движения действие и противодействие всегда равны.

Доказательство

(Из всеобщей метафизики должно быть заимствовано положение, что всякое внешнее действие в мире есть *взаимодействие*. Здесь нужно лишь показать, оставаясь в рамках механики, что взаимодействие, actio mutua, вместе с тем есть противодействие, reactio. Однако я не могу обойти полным молчанием указанный метафизический закон о взаимодействии, не причинив ущерба полноте картины.) Все *активные* соотношения материй в *пространстве* и все изменения этих соотношений, поскольку они могут быть *причинами* определенных

действий, следует всегда представлять себе взаимными; иначе говоря, так как всякое их изменение есть движение, то ни одно движение тела нельзя мыслить в отношении *абсолютно покоящегося* тела, которое оттого приводится, мол, в движение, а нужно представлять себе это второе тело лишь *относительно покоящимся* в отношении пространства, с которым его соотносят, а вместе с этим пространством представлять себе его движущимся в противоположном направлении в абсолютном пространстве с тем же количеством движения, что и у движущегося ему навстречу тела в том же самом абсолютном пространстве. Ведь изменение отношения (стало быть, движение) между обоими взаимно: насколько одно тело приближается к любой части другого, настолько же приближается другое к любой части первого; и так как здесь важно не эмпирическое пространство, окружающее оба тела, а лишь линия, находящаяся между ними (ибо эти тела рассматриваются лишь в отношении друг к другу, с точки зрения влияния, которое может оказать движение одного на изменение состояния другого, если отвлечься от всякого отношения к эмпирическому пространству), — то их движение рассматривается как определимое лишь в абсолютном пространстве, где то и другое тело должны иметь одинаковую долю движения, приписываемого одному из них в относительном пространстве, коль скоро нет основания одному из них приписывать этого движения больше, чем другому. Таким образом, движение тела A навстречу другому, покоящемуся телу B, в отношении которого тело A может поэтому оказаться движущим, соотносится с абсолютным пространством, т. е. как отношение действующих причин, соотнесенных лишь друг с другом, рассматривается так, как если бы оба тела имели одинаковую долю движения, приписываемого в явлении одному лишь телу A; это может иметь место только при условии, что скорость, приписываемая в относительном пространстве одному лишь телу A, распределяется между A и B обратно пропорционально их массам, причем скорость, принадлежащая телу A, соотносится с абсолютным пространством, а телу B приписывается скорость в противоположном направлении

вместе со скоростью *относительного пространства,* в котором оно покоится; благодаря этому явление движения остается тем же самым, тогда как взаимодействие обоих тел конструируется следующим образом. Пусть тело *A* со скоростью $= AB$ в отношении относительного пространства движется к телу *B*, находящемуся в состоянии *покоя* относительно того же пространства. Разделим скорость *AB* на две части — *Ac* и *Bc*, обратно пропорциональные массам *B* и *A*, и представим себе, что *A* движется со скоростью *Ac* в абсолютном пространстве, а *B* со скоростью *Bc* — в противоположном направлении *вместе с относительным пространством.*

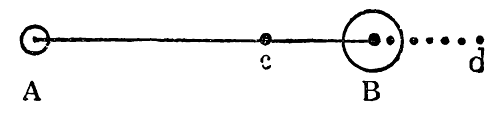


Рис. 5.

Тогда оба движения противоположны друг другу и равны, и так как они уничтожают друг друга, то оба тела относительно друг друга, т. е. в абсолютном пространстве, приходят в состояние покоя. Но *B* двигалось со скоростью *Bc* в направлении *BA*, прямо противоположном направлению тела *A*, т. е. направлению *AB*, *вместе с относительным пространством.* Таким образом, если движение тела *B* уничтожается от удара, то движение относительного пространства от этого не уничтожается. Следовательно, после удара *относительное пространство* движется по отношению к обоим телам — *A* и *B* (теперь покоящимся в абсолютном пространстве) — в направлении *BA* со скоростью *Bc,* или, что то же самое, оба тела движутся после удара с равной скоростью $Bd = Bc$ в направлении ударяющего тела *AB*. Но, согласно сказанному выше, количество движения тела *B* в направлении и со скоростью *Bc,* а стало быть и движение в направлении *Bd* с той же скоростью, равно количеству движения тела *A* со скоростью и в направлении *Ac*. Следовательно, действие, т. е. движение *Bd,* которое тело *B* приобретает от удара в относительном пространстве, а значит, и действие

тела *A* со скоростью *Ac* всегда равно противодействию *Bc*. Так как этот же закон (как учит математическая механика) не претерпевает изменения, если вместо удара о покоящееся тело рассматривать удар того же тела о тело движущееся, а сообщение движения посредством удара отличается от сообщения его посредством *тяги* лишь направлением, по которому материи противостоят друг другу в своих движениях, — то следует, что *при всяком сообщении движения* действие и противодействие всегда друг другу равны (т. е. любой удар может сообщить движение одного тела другому лишь посредством равного встречного удара, любое давление — посредством равного противодавления, точно так же как любая тяга — только посредством равной встречной тяги) *.

---

* В форономии, где движение тела рассматривалось лишь как изменение отношения в *пространстве*, было совершенно безразлично, приписывать ли движение телу в пространстве или вместо этого приписывать равное, но противоположное движение относительному пространству; то и другое давало совершенно одинаковое явление. Количество движения пространства было лишь скоростью, а потому и количество движения тела не чем иным, как его скоростью (отчего и можно было рассматривать его просто как движущуюся точку). В механике же, где тело рассматривается в движении относительно другого тела и вступает благодаря своему движению в *причинную связь* с ним, а именно двигает его, вступая с ним во взаимодействие либо посредством силы непроницаемости при своем приближении, либо посредством силы притяжения при своем удалении, — в механике уже не безразлично, буду ли я приписывать движение одному из этих тел или приписывать противоположное движение пространству. В самом деле, здесь участвует другое понятие количества движения: не того количества, которое мыслится лишь в отношении пространства и состоит в одной лишь скорости, а того, при котором следует принимать во внимание также количество субстанции (как движущей причины); здесь уже не по усмотрению, а по *необходимости* следует считать оба тела движущимися, и притом с одинаковым количеством движения, в противоположных направлениях; а если одно находится в состоянии покоя относительно пространства, то ему следует приписывать нужное движение *вместе с движением пространства*. Ведь одно тело не может действовать на другое посредством собственного движения иначе как посредством силы отталкивания при своем приближении или посредством притяжения при своем удалении. А так как обе силы всегда действуют в противоположных направлениях и одинаково, то ни одно тело не может посредством них

Добавление 1

Отсюда вытекает немаловажный для всеобщей механики закон природы: любое тело, как бы велика ни была его масса, должно быть *подвижным* при ударе со стороны любого другого, как бы мала ни была масса и скорость этого другого тела. Ведь движению A в направлении AB необходимо соответствует противоположное равное ему движение B в направлении BA. Оба движения уничтожают друг друга в абсолютном пространстве благодаря удару. Тем самым, однако, оба тела получают скорость $Bd = Bc$ в направлении ударяющего тела; следовательно, тело B оказывается подвижным при любой силе удара, как бы мала она ни была.

Добавление 2

Таков, стало быть, *механический закон* равенства действия и противодействия, основанный на том, что никакое *сообщение* движения не имеет места, если не предположить *взаимодействия* этих движений; что, следовательно, ни одно тело не ударяет другого, находящегося *относительно него* в состоянии покоя; это второе тело находится в состоянии покоя лишь в отношении пространства, поскольку *вместе с этим пространством* оно движется в равной мере с первым телом, но в противоположном направлении, и лишь вместе с движением, приходящимся в этом случае на долю первого, дает то количество движения, которое мы приписали бы первому в абсолютном пространстве. Ведь

действовать своим движением на другое тело, если это другое тело не противодействует ему с именно таким же количеством движения. Следовательно, ни одно тело не может наделить движением *абсолютно покоящееся* тело посредством своего движения; это второе тело должно двигаться в противоположном направлении (вместе с пространством) именно с таким же количеством движения, какое оно должно получить посредством движения первого тела навстречу ему. — Несмотря на некоторую необычность такого рода представления о сообщении движения, читатель легко убедится, что оно может быть сделано вполне понятным, если только не бояться обстоятельного разъяснения.

никакое *движение,* которое должно *приводить в движение* другое тело, не может быть *абсолютным*; но если оно происходит относительно этого второго тела, то нет такого отношения в пространстве, которое не было бы взаимным и равным. — Однако существует еще другой, а именно *динамический,* закон равенства действия и противодействия материй: не поскольку одна материя *сообщает* другой свое движение, а поскольку она изначально *наделяет* ее движением и благодаря противодействию этой второй вместе с тем порождает движение в самой себе. Это равенство легко доказать сходным же образом. В самом деле, если материя *A* тянет материю *B*, то она *заставляет* эту последнюю *приближаться* к себе, или, что то же самое, первая *противится* той силе, с какой эта вторая материя хотела бы *удалиться* от нее. Но так как все равно, удаляется ли *B* от *A* или *A* от *B*, это сопротивление есть вместе с тем сопротивление, оказываемое телом *B* телу *A*, поскольку тело *B* стремится от него удалиться; стало быть, тяга и встречная тяга друг другу равны. Точно так же если *A* отталкивает материю *B*, то *A* противится *приближению B*. Но так как все равно, приближается ли *B* к *A* или *A* к *B*, то *B* столько же противится приближению *A*; следовательно, давление и противодавление всегда друг другу равны.

Примечание 1

Таково, следовательно, конструирование сообщения движения, приводящее также к закону равенства действия и противодействия как к своему необходимому условию. Ньютон не решался доказать его a priori, а потому ссылался на *опыт*. В угоду ему другие ввели в естествознание особую силу материи под названием *силы инерции* (vis inertiae), каковое впервые употребил Кеплер; следовательно, и они в сущности выводили этот закон из опыта; наконец, третьи основывались лишь на понятии сообщения движения, рассматриваемого ими как постепенный переход движения от одного тела к другому, причем тело, приводящее в движение, должно терять столько же, сколько оно сообщает телу,

приводимому в движение, пока наконец оно не перестанет сообщать его (а именно тогда, когда их скорости в одном и том же направлении сравняются *). Тем самым в сущности устраняется всякое противодействие, т. е. всякая сила ударяемого тела, действительно действующая против ударяющего (способного, скажем, держать в напряжении пружину); и кроме того, они не доказывают то, что́, собственно говоря, имеется в виду в названном законе, — возможность *сообщения* самого движения. Ведь слово *переход* движения от одного тела к другому ничего не объясняет; и если только не понимать его буквально (вразрез с принципом accidentia non migrant e substantiis in substantias), т. е. как переливание движения от одного тела к другому, словно переливание воды из одного стакана в другой, то задача здесь и заключается как раз в том, чтобы сделать понятной такую возможность, а ведь объяснение ее исходит из того же основания, что и закон равенства действия и противодействия. Мыслить необходимую связь движения тела A с движением тела B нельзя,

* Равенство действия и — в данном случае неверно называемого — противодействия получается также, если, придерживаясь гипотезы о *трансфузии* движений из одного тела в другое, заставляют движущееся тело A передавать все свое движение покоящемуся телу в одно мгновение, отчего после удара оно само приходит в состояние покоя. Случай этот был неизбежен, коль скоро оба тела мыслились *абсолютно твердыми* (свойство, которое следует отличать от упругости). Но так как этот закон движения не вязался ни с опытом, ни с самим собой при его приложении, то не видели иного выхода, кроме отрицания абсолютно твердых тел, а это значило признать случайность указанного закона, поскольку он должен был основываться на особом качестве материй, приводящих друг друга в движение. При нашей трактовке закона, напротив, совершенно безразлично, мыслят ли соударяющиеся тела абсолютно твердыми или нет. Но мне совершенно непонятно, каким образом *сторонники теории трансфузии* движения хотят на свой лад объяснить движение *упругих* тел при ударе. Ведь в этом случае ясно, что покоящееся тело получает не просто как покоящееся то движение, которое теряет тело ударяющее, а проявляет при ударе действительную силу в направлении, противоположном направлению ударяющего тела, сжимаясь наподобие пружины между обеими силами, а это требует с его стороны действительного движения (но в противоположном направлении), так же как нуждается в подобном движении и движущее тело.

если не мыслить в обоих телах силы, присущие им (динамически) до всякого движения, например силы отталкивания, и если не доказывать затем, что движение тела *A*, приближающегося к *B*, необходимо связано с приближением *B* к *A* и, если *B* рассматривается как находящееся в состоянии покоя, [необходимо связано] с движением этого [тела] *B вместе с его пространством* в сторону *A*, поскольку тела с их (изначально) движущими силами рассматриваются как находящиеся в движении лишь относительно друг друга. Это движение можно усмотреть совершенно a priori, а именно: покоится ли или движется тело *B* в отношении эмпирически известного пространства, однако в отношении тела *A* его необходимо следует рассматривать как движущееся, и притом как движущееся в противоположном направлении, иначе не имело бы места его воздействие на присущую обоим силу отталкивания, а без такого воздействия невозможно никакое механическое действие материй друг на друга, т. е. никакое сообщение движения посредством удара.

Примечание 2

Следовательно, название *сила инерции* (vis inertiae), несмотря на славное имя того, кто ввел его в употребление, должно быть совершенно изгнано из естествознания не только потому, что оно заключает противоречие уже в самом термине, или потому, что закон инерции (безжизненности) легко можно тем самым спутать с законом противодействия при любом сообщаемом движении, а главным образом потому, что оно поддерживает и подкрепляет ошибочное представление у тех, кто не очень сведущ по части механических законов, а именно будто противодействие тел, обозначаемое термином *сила инерции,* заключается в том, что движение в мире им истощается, уменьшается или уничтожается, а не в том, что оно лишь приводит к сообщению движения, иными словами, будто движущее тело должно израсходовать часть своего движения только на то, чтобы преодолеть инерцию покоящегося (что было бы чистой потерей), и лишь остающейся частью оно способно при-

водить покоящееся тело в движение; а если бы у него ничего не осталось, то оно вообще не приводило бы в движение покоящееся тело своим ударом из-за большой его массы. Движению не может противостоять ничего, кроме противоположного движения чего-то другого, но отнюдь не покой его. Здесь, следовательно, не инерция материи (т. е. просто ее неспособность двигать себя самое) составляет причину сопротивления. Особая, совершенно специфическая сила одного лишь сопротивления, без способности двигать какое-либо тело, именуемая силой инерции, была бы словом, лишенным всякого значения. Вот почему указанных три закона всеобщей механики более уместно называть так: законы *самостоятельности, инерции* и *противодействия материй* (lex subsistentiae, inertiae et antagonismi) *при всех изменениях этих материй*. Нет надобности разъяснять, что эти, стало быть все, положения рассматриваемой науки точно соответствуют категориям *субстанции, причинности* и *взаимодействия*, взятым применительно к материи.

Общее примечание к механике

Сообщение движения происходит лишь посредством таких движущих сил, которые присущи материи также в состоянии покоя (непроницаемость и притяжение). Мгновенное действие движущей силы на тело есть *соллицитация* его; порожденная соллицитацией скорость этого тела, поскольку она способна расти вместе со временем, есть *момент* ускорения. (Момент ускорения должен, следовательно, иметь лишь бесконечно малую скорость, иначе тело благодаря ему приобретало бы в данное [конечное] время бесконечную скорость, что невозможно. Впрочем, возможность *ускорения* вообще через непрерывно сохраняющийся момент его основана на законе инерции.) Соллицитация материи посредством силы экспансии (например, посредством силы сжатого воздуха) происходит всякий раз с конечной скоростью, но скорость, которая таким путем сообщается другому телу (или отнимается от него), может быть лишь бесконечно малой; ведь солли-

цитация — это лишь поверхностная сила, или, что то же самое, она есть движение бесконечно малого количества материи, которое, стало быть, должно происходить с конечной скоростью, чтобы оказаться равным движению тела конечной массы (груза) с бесконечно малой скоростью. Напротив, притяжение есть проницающая сила, и именно с ее помощью конечное количество одной материи проявляет свою движущую силу в отношении конечного же количества другой материи. Соллицитация притяжения должна быть, следовательно, бесконечно мала, ибо она равна моменту ускорения (который всегда должен быть бесконечно мал). При отталкивании это не имеет места, ибо бесконечно малая часть материи должна сообщать момент конечной части. Никакое притяжение нельзя мыслить происходящим с конечной скоростью, если материя не *проницает* самое себя собственной силой притяжения. Ведь одно конечное количество материи должно притягивать другое с конечной скоростью во всех точках сжатия с большей силой, чем любая конечная скорость, с которой материя противодействует своей непроницаемостью, но лишь в бесконечно малой части количества своей материи. Если притяжение есть лишь поверхностная сила, а именно так мыслят связь, то получалось бы противоположное этому. Однако так невозможно мыслить эту связь, если она подлинное притяжение (а не чисто внешнее сжатие).

Абсолютно твердым было бы тело, части которого притягивали бы друг друга столь сильно, что никакой груз не мог бы их разъединить или изменить их *положение* в отношении друг друга. А так как части материи такого тела должны притягивать друг друга с моментом ускорения, бесконечным в сравнении с моментом тяжести, но конечным в сравнении с массой, приводимой им в движение, то сопротивление непроницаемости, будучи силой экспансии, всегда проявляясь в бесконечно малом количестве материи, должно было бы происходить со скоростью большей, чем конечная скорость соллицитации, т. е. материя стремилась бы расширяться с бесконечной скоростью, что невозможно. Следовательно, невозможно абсолютно твердое тело, т. е.

такое, которое при ударе *в одно мгновение* оказывало бы телу, движущемуся с конечной скоростью, сопротивление, равное всей силе этого тела. Стало быть, материя своей непроницаемостью или связностью оказывает в одно мгновение лишь бесконечно малое сопротивление силе тела, находящегося в состоянии конечного движения. Отсюда вытекает механический закон непрерывности (lex continui mechanica), а именно: ни у какого тела состояние покоя или движения (и в последнем случае скорость или направление движения) не меняется от удара в одно мгновение, а лишь в течение некоторого времени через бесконечный ряд промежуточных состояний, разница между которыми меньше, чем разница между первым и последним состоянием. Движущееся тело, ударяющееся о ту или иную материю, в результате ее сопротивления приводится, следовательно, в состояние покоя не сразу, а непрерывным замедлением, иначе говоря, тело, находившееся в состоянии покоя, приводится в движение лишь посредством непрерывного ускорения, или переходит от одной степени скорости к другой лишь в соответствии с этим же правилом; равным образом и направление его движения меняется, и второе направление образует с первым угол не иначе как при посредстве всех возможных промежуточных направлений, т. е. посредством движения по кривой линии (этот закон можно на том же основании распространить и на изменение состояния тела под действием притяжения). Этот lex continui основан на законе инерции материи, тогда как *метафизический* закон непрерывности следовало бы распространить на всякое изменение (внутреннее и внешнее) вообще и таким образом обосновать его на одном лишь *понятии изменения вообще* как величины и порождения такого изменения (необходимо происходящего на протяжении некоторого времени непрерывно, как и само время); следовательно, этот закон здесь неприложим.

РАЗДЕЛ ЧЕТВЕРТЫЙ

МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ НАЧАЛА ФЕНОМЕНОЛОГИИ

Дефиниция

Материя есть подвижное, поскольку оно, как таковое, может быть предметом опыта.

Примечание

Движение, как и все представляемое с помощью чувств, дано лишь как явление. Дабы представление о нем стало опытом, требуется еще, чтобы нечто мыслилось рассудком, а именно помимо способа, каким представление присуще *субъекту*, требуется еще определение *объекта* через представление. Следовательно, подвижное, как таковое, становится предметом опыта, если некоторый *объект* (здесь, стало быть, материальная вещь) мыслится как *определенный* в отношении *предиката* движения. Но движение есть изменение отношения в пространстве. Следовательно, здесь всегда имеются два коррелята, и одному в явлении можно, *во-первых*, с таким же успехом, как и другому, приписать изменение и безразлично, называть ли тот или другой движущимся; либо, *во-вторых*, нужно мыслить в опыте движущимся один, исключая другой, либо, *в-третьих*, оба необходимо должны мыслиться разумом как движущиеся одновременно. В явлении, не содержащем ничего, кроме соотнесенности в движении (соответственно его изменению), не содержится ни одно из этих определений; однако если подвижное [тело], *как таковое*, а именно если иметь в виду его движение, должно мыслиться определенным, т. е. для возможного опыта, необходимо указать условия, при которых предмет (материя) должен так или иначе определяться предикатом движения. Здесь речь идет не о превращении

видимости в истину, а о превращении явления в опыт; ведь, когда имеется видимость, всегда участвует рассудок со своими суждениями, определяющими предмет, хотя и существует опасность, что он примет субъективное за объективное; в явлении же нельзя найти никакого суждения рассудка; и это следует отметить не только здесь, но и во всей философии, иначе сталкиваешься с непониманием, когда речь заходит о явлениях и когда этот термин считают равнозначным термину *видимость*.

Теорема 1

Прямолинейное движение материи в отношении эмпирического пространства в отличие от противоположного движения пространства есть лишь *возможный* предикат. Прямолинейное движение без всякого отношения к материи вне его, т. е. мыслимое как *абсолютное движение, невозможно*.

Доказательство

Движется ли тело в относительном пространстве и это пространство называется покоящимся, или, наоборот, пространство это движется в противоположном направлении с такой же скоростью, а покоящимся следует называть тело, — это спор не о том, что́ принадлежит предмету, а о том, что́ принадлежит его отношению к субъекту, стало быть к явлению, а не к опыту. В самом деле, если наблюдатель представляет себя покоящимся в пространстве, то он считает тело движущимся; если он поместит себя (хотя бы мысленно) в другом, охватывающем первое пространстве, в отношении которого тело также находится в состоянии покоя, то первое относительное пространство он считает движущимся. Следовательно, в опыте (в познании, которое определяет объект значимым для всех явлений) нет разницы между движением тела в относительном пространстве и состоянием покоя тела в абсолютном пространстве или противоположным равным движением относительного пространства. Но представление о предмете, основанное

на одном из двух предикатов, равнозначных в отношении объекта и различающихся друг от друга лишь в отношении субъекта и его способа представления, есть не определение на основе *дизъюнктивного* суждения, а только выбор на основе *суждения альтернативного* (в первом случае из двух объективно противоположных предикатов берут один, исключая противоположный; во втором же случае из двух хотя и объективно равнозначных, но субъективно противоположных друг другу суждений, не исключая противоположное объекту, следовательно, путем лишь выбора берут одно для его определения) *. Иначе говоря, исходя из понятия движения как предмета опыта само по себе не определенно, а потому безразлично, представлять ли тело движущимся в относительном пространстве или же это пространство движущимся относительно тела. А то, чтó в отношении двух противоположных друг другу предикатов само по себе неопределенно, тем самым *лишь возможно*. Стало быть, прямолинейное движение материи в эмпирическом пространстве в отличие от противоположного одинакового движения пространства есть в опыте лишь возможный предикат. Это требовалось доказать во-первых.

Далее, отношение, стало быть и изменение его, т. е. движение, может быть предметом опыта лишь постольку, поскольку оба коррелята суть предметы опыта; чистое же пространство, называемое также абсолютным в противоположность относительному (эмпирическому) пространству, не есть предмет опыта и вообще есть ничто; вот почему прямолинейное движение, не соотнесенное с чем-либо эмпирическим, т. е. абсолютное движение, никак невозможно. И это требовалось доказать во-вторых.

Примечание

Приведенное положение определяет модальность движения в *форономическом* смысле.

* Об этом различии дизъюнктивного и альтернативного противопоставления будет больше сказано в общем примечании к этому разделу.

Теорема 2

Круговое движение материи в отличие от противоположного движения пространства есть *действительный* предикат ее; наоборот, противоположное движение относительного пространства, взятое вместо движения тела, не есть действительное движение этого тела и если принимается за таковое, то это лишь видимость.

Доказательство

Круговое (как и всякое криволинейное) движение есть непрерывное изменение прямолинейного движения, и, так как это последнее само есть непрерывное изменение отношения к внешнему пространству, круговое движение есть изменение изменения этих внешних пространственных отношений, а следовательно, непрерывное возникновение новых движений. А так как, по закону инерции, движение, возникая, должно иметь внешнюю причину и хотя (по этому же закону) тело в каждой точке круга само стремится продолжать движение по прямой линии, касательной к этому кругу, и движение это противодействует внешней причине, то любое тело в круговом движении доказывает своим движением наличие движущей силы. Далее, движение пространства в отличие от движения тела лишь *форономично* и движущей силы не имеет. Следовательно, суждение о том, что здесь движется либо тело, либо пространство в противоположном направлении, есть суждение *дизъюнктивное,* в котором, если утверждается один член, а именно движение тела, исключается другой, т. е. движение пространства; таким образом, круговое движение тела в отличие от движения пространства есть *действительное* движение; стало быть, хотя движение пространства в своем явлении и не отличается от движения тела, тем не менее в [общей] связи всех явлений, т. е. в возможном опыте, оно противоречит опыту, а следовательно, есть лишь видимость.

Примечание

Эта теорема определяет модальность движения в *динамическом* смысле; ибо движение, которое не может происходить без влияния непрерывно действующей внешней движущей силы, косвенно или прямо доказывает наличие изначальных движущих сил материи, будь то притяжение или отталкивание. — Впрочем, об этом можно прочитать в конце Ньютоновой схолии [13] к дефинициям, которые он предпослал своим «Математическим началам натуральной философии»; из нее явствует, что круговое движение двух тел вокруг общей точки (стало быть, и вращение Земли вокруг оси) может быть обнаружено на опыте, даже если оно происходит в пустом пространстве (т. е. без всякого сопоставления *с внешним пространством,* возможного в опыте); следовательно, движение, представляющее собой изменение внешних отношений в пространстве, может быть дано эмпирически, хотя само это пространство эмпирически не дано и не есть предмет опыта, — парадокс, заслуживающий того, чтобы заняться его решением.

Теорема 3

Во всяком движении тела, посредством которого это тело движет другое, *необходимо* противоположное равное движение этого другого тела.

Доказательство

По третьему закону механики (теорема 4), сообщение движения тел возможно лишь благодаря взаимодействию их изначально движущих сил, а такое взаимодействие возможно лишь благодаря противоположному друг другу и равному движению обоих. Следовательно, движение обоих тел действительное. Но так как действительность этого движения не основана (в отличие от того, что говорится во второй теореме) на влиянии внешних сил, а вытекает непосредственно и неизбежно из понятия об отношении *движущегося* [тела] в пространстве к любому другому [телу], подвижному благодаря первому, движение этого второго *необходимо.*

Примечание

Это положение определяет модальность движения в механическом смысле. — Сразу бросается в глаза, что эти три теоремы определяют движение материи в отношении его *возможности, действительности* и *необходимости,* т. е. в отношении всех трех категорий *модальности.*

Общее примечание к феноменологии

Мы находим здесь, следовательно, три понятия, применение которых в общем естествознании неизбежно, а потому точное определение их необходимо, хотя оно и не легко и не общедоступно. Это, во-первых, понятие *движения в относительном* (подвижном) *пространстве*; во-вторых, понятие *движения в абсолютном* (неподвижном) *пространстве*; в-третьих, понятие *относительного движения* вообще в отличие от абсолютного. В основе всех лежит понятие абсолютного пространства. Но как мы приходим к этому странному понятию и на чем основана необходимость его применения?

Абсолютное пространство не может быть предметом опыта, ведь пространство без материи не есть объект восприятия; и все же оно необходимое понятие разума, стало быть не более как *идея.* В самом деле, для того чтобы движение могло быть дано, хотя бы только как явление, требуется эмпирическое представление о пространстве, к которому подвижное должно менять свое отношение; но подлежащее восприятию пространство должно быть материальным, а потому — в соответствии с понятием материи вообще — быть подвижным. А для того чтобы мыслить его подвижным, достаточно допустить, что оно находится в другом пространстве, большего охвата, и считать это пространство покоящимся. То же самое можно сказать и об этом пространстве, если сопоставить его с еще более широким пространством, и так до бесконечности, никогда не достигая в опыте неподвижного (нематериального) пространства, в отношении которого можно было бы приписать какой-

либо материи движение или покой безусловно; вместо этого приходится постоянно менять понятие об указанных соотношениях в зависимости от того, рассматривается ли подвижное в отношении того или другого из названных пространств. А так как условие рассмотрения чего-то в качестве покоящегося или движущегося предполагает в относительном пространстве все новые условия до бесконечности, то ясно, *во-первых,* что всякое движение или покой могут быть лишь относительными, но не абсолютными, т. е. материю можно мыслить движущейся или покоящейся лишь в отношении другой материи, но никогда в отношении одного лишь пространства, без материи; стало быть, абсолютное движение, т. е. мыслимое вне всякого отношения одной материи к другой, просто невозможно; *во-вторых,* именно поэтому невозможно значимое *для всякого явления* понятие о движении или покое в относительном пространстве; необходимо мыслить пространство, в котором само относительное пространство можно было бы мыслить движущимся, но определение которого уже не зависит больше ни от какого-либо другого эмпирического пространства и которое поэтому уже не обусловлено, т. е. мыслить абсолютное пространство, с которым могут быть соотнесены все относительные движения и в котором все эмпирическое подвижно, мыслить именно для того, чтобы в этом пространстве всякое движение материального было значимо как чисто относительное, альтернативное *, но не абсолютное движение

* В логике *или—или* всегда обозначает *дизъюнктивное* суждение; ведь если одно истинно, другое должно быть ложно. Например, тело *или* движется, *или* не движется, т. е. покоится. Здесь говорится лишь об отношении познания к объекту. В учении же о явлениях, где речь идет об отношении к субъекту, с тем чтобы по этому отношению определять отношения между объектами, дело обстоит иначе. Действительно, здесь суждение *или тело движется, а пространство покоится, или наоборот* есть дизъюнктивное суждение не в объективном, а только в субъективном смысле и оба содержащиеся в нем суждения значимы *альтернативно.* В той же феноменологии, в которой движение рассматривается не чисто форономически, а, скорее, динамически, следует, напротив, брать дизъюнктивное суждение в объективном значении, т. е. вместо вращения тела я не могу допускать его покой и противоположное движение пространства. Там же, где движение

или покой (хотя, когда одно называют движущимся, другое, относительно которого первое движется, представляют себе совершенно покоящимся). Абсолютное пространство необходимо, следовательно, не в качестве понятия о действительном объекте, а в качестве идеи, которая должна служить правилом, позволяющим рассматривать всякое движение в этом пространстве только как относительное; и всякое движение, и всякий покой должны быть редуцированы к абсолютному пространству, если их явление требуется превратить в определенное эмпирическое понятие (объединяющее все явления).

Так, прямолинейное движение тела в относительном пространстве редуцируется к абсолютному пространству, если я мыслю тело само по себе покоящимся, а относительное пространство движущимся в противоположном направлении в абсолютном (недоступном для чувств) пространстве, и мыслю подобное представление как такое, которое дает то же явление, благодаря которому все возможные явления прямолинейных движений, какими только тело способно обладать сразу, сводятся к эмпирическому понятию, всех их объединяющему, а именно к понятию чисто относительного движения и покоя.

Круговое движение, поскольку оно, согласно второй теореме, может быть дано в опыте и вне отношения к внешнему, эмпирически данному пространству как действительное движение, кажется на самом деле абсолютным. Ведь движение относительно внешнего пространства (например, вращение Земли вокруг оси относительно звезд в небе) есть *явление,* на место которого можно поставить противоположное движение этого пространства (неба) за то же время как вполне ему рав-

---

рассматривается *механически* (например, когда одно тело ударяется о другое, по видимости покоящееся тело), нужно даже суждение, дизъюнктивное по форме, применять к объекту *дистрибутивно,* не приписывая движение *либо* одному, *либо* другому, а приписывая его тому и другому поровну. Это различение *альтернативного, дизъюнктивного* и *дистрибутивного* определения понятия применительно к противоположным предикатам имеет важное значение, но здесь оно не может быть разъяснено более подробно.

нозначное; но, согласно указанной теореме, в опыте никак нельзя это противоположное движение поставить на место первого движения, и потому не следует названное круговращение представлять себе как внешне относительное, а это как будто означает, что такого рода движение нужно считать абсолютным.

Следует, однако, заметить, что здесь речь идет о подлинном (действительном) *движении*, которое не *является* как такое и которое, стало быть, можно считать *покоем*, если судить о нем лишь по эмпирическим отношениям к пространству, т. е. речь идет о *подлинном движении* в отличие от *видимости*, но не о нем как об абсолютном движении в противоположность относительному; следовательно, хотя круговое движение и не обнаруживает в явлении какую-либо перемену места, т. е. форономическую перемену отношения движущегося *к* (эмпирическому) *пространству*, тем не менее оно обнаруживает подтверждаемое опытом непрерывное динамическое изменение отношения материи *в ее пространстве*, например постоянное уменьшение притяжения из-за центробежного стремления как результата кругового движения, и тем самым достоверно показывает разницу между этим движением и видимостью. Можно, например, представить себе Землю вращающейся вокруг оси в бесконечном пустом пространстве и движение это также показать на опыте, хотя форономически, т. е. в явлении, ни отношение частей Земли друг к другу, ни отношение ее к пространству вне ее не меняется. Ибо относительно первого как эмпирического пространства ничто на Земле и в Земле не меняет своего места, а относительно второго, которое совершенно пусто, вообще не может быть никакого внешнего меняющегося отношения, а потому и никакого явления движения. Однако если я представлю себе глубокую шахту, доходящую до центра Земли, и брошу в нее камень, то обнаружу, что хотя на любом расстоянии от центра тяжесть всегда направлена к нему, тем не менее падающий камень при падении непрерывно отклоняется от вертикали, и притом с запада на восток; отсюда я заключаю, что Земля вращается вокруг своей оси с запада на восток. Даже если я подниму

камень высоко над поверхностью Земли и он не останется над той же точкой поверхности, а будет отклоняться от нее с востока на запад, я буду заключать о том же упомянутом выше вращении Земли вокруг оси, и обоих наблюдений окажется достаточно для доказательства действительности этого движения. Изменения отношения к внешнему пространству (к звездному небу) для этого недостаточно, ибо это изменение есть только явление, которое на деле может проистекать от двух противоположных причин, и не есть познание, выведенное из основания объяснения всех явлений такого изменения, иначе говоря, не есть опыт. А то, что это движение, хотя оно и не есть изменение отношения к эмпирическому пространству, все же не абсолютное движение, — оно непрерывное изменение отношений материй друг к другу, хотя бы и представляемое в абсолютном пространстве, стало быть в действительности лишь относительное, и даже по одной только этой причине истинное движение, — это объясняется представлением о непрерывном *удалении* любой части Земли (вне оси) от любой другой, находящейся на том же расстоянии от центра и расположенной напротив первой по диаметру. Ведь это движение действительно есть в абсолютном пространстве, так как благодаря ему непрерывно возмещается потеря упомянутого расстояния, которую производила бы в теле тяжесть, взятая сама по себе, и притом без всякой динамической толкающей назад причины (как можно видеть из примера, приведенного Ньютоном, Prin. Ph. N., pag. 10. Edit. 1714 *), стало быть, это происходит благодаря действительному движению, относимому, однако, не

---

* Он говорит там: «Motus quidem veros corporum singulorum cognoscere et ab apparentibus actu discriminare difficillimum est: propterea, quod partes spatii illius immobilis, in quo corpora vere moventur, non incurrunt in sensus. Causa tamen non est prorsus desperata» [14]. Затем он дает вращаться в пустом пространстве двум шарам, связанным нитью, вокруг их общего центра тяжести и показывает, каким образом действительность их движения вместе с его направлением может быть все же обнаружена опытом. Я попытался показать это и на примере Земли, движущейся вокруг своей оси, при несколько измененных условиях.

к внешнему пространству, а к пространству, находящемуся внутри движущейся материи (т. е. к центру ее).

Что касается случая, указанного в *третьей теореме*, то, для того чтобы показать истинность взаимно-противоположного и равного движения обоих тел даже безотносительно к эмпирическому пространству, нет необходимости даже в нужном для случая, указанного во второй теореме, деятельном динамическом воздействии (груза или натянутой нити), данном в опыте; одна лишь динамическая возможность такого воздействия как свойства материи (отталкивание или притяжение) влечет за собой сразу же, если движется одна материя, равное и противоположное движение другой, и притом на основе одних лишь понятий об относительном движении, рассматриваемом в абсолютном пространстве, т. е. в соответствии с истиной, а потому это, как и все, что в достаточной мере доказуемо на основе одних лишь понятий, есть закон совершенно необходимого встречного движения.

Следовательно, нет абсолютного движения, даже если тело мыслится движущимся в пустом пространстве относительно другого; движение обоих тел рассматривается здесь не относительно окружающего их пространства, а лишь в отношении находящегося между ними пространства, которое одно определяет их внешнее отношение друг к другу, будучи рассматриваемо как абсолютное, а следовательно, это движение также относительно. Абсолютным было бы, таким образом, лишь то движение, которое было бы присуще телу безотносительно к какой-либо иной материи. Таким было бы единственно лишь прямолинейное движение *вселенной*, т. е. системы всей материи. В самом деле, если бы вне одной материи была бы еще какая-нибудь другая, даже отделенная от первой пустым пространством, то движение было бы уже относительным. По этой причине любое доказательство какого-либо закона движения, исходящее из того, что противоположное ему имело бы следствием прямолинейное движение всего мироздания, есть аподиктическое доказательство его истинности уже потому лишь, что отсюда следовало бы абсолютное движение, которое никак невозможно.

Таков закон *антагонизма* во всяком взаимодействии материи благодаря движению. Ибо каждое отступление от него сдвигало бы общий центр тяжести всей материи, т. е. все мироздание; этого не произошло бы, если представить мироздание вращающимся вокруг своей оси, а потому такое движение можно было бы мыслить, хотя допущение его не принесло бы, по-видимому, никакой пользы.

К различным понятиям движения и движущих сил имеют отношение и различные понятия о *пустом пространстве*. Пустое пространство в *форономическом* смысле, называемое также абсолютным пространством, не следовало бы называть пустым; ведь оно есть лишь идея пространства, в котором я отвлекаюсь от всякого отдельного вида материи, делающей его предметом опыта, отвлекаюсь, чтобы мыслить в нем материальное, т. е. любое эмпирическое, пространство как подвижное, а тем самым мыслить движение не односторонне, как абсолютное, а всегда в соотнесенности с другим, как чисто относительный предикат. Пустое пространство не есть, следовательно, нечто относящееся к существованию вещей, а есть нечто целиком относящееся к определению понятий, и в этом смысле никакого пустого пространства не *существует*. Пустое пространство в *динамическом* смысле есть то, которое не наполнено, т. е. такое, где проникновению подвижного не противится никакое другое подвижное, а следовательно, не действует никакая сила отталкивания. Оно может быть либо пустым пространством в мире (vacuum mundanum), либо (если мир представляют себе ограниченным) пустым пространством *за пределами* мира (vacuum extramundanum); первое в свою очередь можно представить себе либо как рассеянное (vacuum disseminatum, занимающее лишь часть объема материи), либо как сосредоточенное в одном месте пустое пространство (vacuum coacervatum, отделяющее тела, например небесные тела, друг от друга). Это различие, поскольку оно основано лишь на разнице мест, отводимых пустому пространству в мире, не существенно, однако все же им пользуются в разных целях. Во-первых, чтобы вывести из него специфическое различие

в плотности, во-вторых, чтобы вывести возможность движения в мировом пространстве, свободного от всякого внешнего сопротивления. Что нет *необходимости* допускать пустое пространство для *первой цели,* было уже показано в общем примечании к динамике; а что оно *невозможно,* никак нельзя по закону противоречия доказать только исходя из его понятия. Впрочем, хотя здесь и нет чисто логического основания для того, чтобы отвергнуть его, все же одно общее физическое основание могло бы изгнать его из учения о природе, а именно соображение о возможности сложения материи вообще, если только получше в это сложение вдуматься. В самом деле, если бы *притяжение,* допускаемое для объяснения связности материи, было лишь кажущимся, а не подлинным, скорее, скажем, результатом одного только *сжатия* посредством внешней, повсюду распространенной в мировом пространстве материи (эфира), которая сама производит это давление лишь под воздействием всеобщего и изначального притяжения, а именно тяготения (мнение, в пользу которого можно было бы привести ряд доводов), — то пустое пространство внутри материй было бы невозможно, хотя и не логически, но динамически, а стало быть, физически. Дело в том, что всякая материя (коль скоро присущей ей силе экспансии ничто не препятствует) сама собой расширялась бы и всегда заполняла бы пустые пространства, существование которых допускают внутри нее. На том же основании было бы невозможно и пустое пространство *за пределами мира,* если под миром понимать совокупность всех преимущественно притягивающих материй (крупных небесных тел), так как в той мере, в какой возрастает расстояние до них, убывает в обратной пропорции и сила притяжения, воздействующая на эфир (окружающий все эти тела и под действием этой силы сохраняющий их плотность посредством сжатия); следовательно, будет лишь убывать до бесконечности плотность эфира, но нигде пространство не останется совершенно пустым. Нет ничего удивительного в том, что отрицать пустое пространство приходится, исходя целиком из гипотез; ведь не лучше обстоит дело и с отстаиванием его. Те, кто отважи-

вается решать этот спорный вопрос догматически, будь то утвердительно или отрицательно, опираются в конце концов на одни только метафизические предпосылки, как это видно из динамики, и здесь по меньшей мере нужно было показать, что задача эта вовсе не может быть решена. Что же касается, в-третьих, пустого пространства с *механической точки зрения,* то оно есть скопление пустоты внутри вселенной, обеспечивающее возможность свободного движения небесных тел. Легко убедиться, что возможность или невозможность его зиждется не на метафизических основаниях, а на трудно объяснимой тайне природы, [ведь неизвестно], каким образом материя ставит пределы своей собственной расширительной силе. Впрочем, если согласиться с тем, что было сказано в общем примечании к динамике о возможности возрастающего до бесконечности расширения специфически различных веществ при одном и том же количестве материи (измеряемом по ее весу), то нет, пожалуй, надобности допускать пустое пространство ради свободного и постоянного движения небесных тел, так как сопротивление, даже при сплошь наполненном пространстве, можно в таком случае мыслить сколь угодно малым.

Так метафизическое учение о телах кончается [рассмотрением] *пустоты,* а потому непостижимого, в чем оно разделяет участь всех прочих попыток разума, стремящегося дойти, восходя к принципам, до первооснов вещей. Ведь природа разума такова, что он не способен постичь что-либо иначе как в той мере, в какой оно определено данными условиями; стало быть, он не может ни остановиться на обусловленном, ни уяснить безусловное; поэтому, если любознательность побуждает его постичь абсолютное целое всех условий, ему не остается ничего другого, как обратиться от предметов к самому себе и вместо последней границы вещей исследовать и определять последнюю границу своей собственной, предоставленной самой себе способности.

О ВОПРОСЕ, ПРЕДЛОЖЕННОМ НА ПРЕМИЮ КОРОЛЕВСКОЙ БЕРЛИНСКОЙ АКАДЕМИЕЙ НАУК В 1791 ГОДУ: КАКИЕ ДЕЙСТВИТЕЛЬНЫЕ УСПЕХИ СДЕЛАЛА МЕТАФИЗИКА В ГЕРМАНИИ СО ВРЕМЕНИ ЛЕЙБНИЦА И ВОЛЬФА?

Королевская академия наук предлагает подвести итоги успехам одной части философии в одной части ученой Европы за одну часть нашего столетия.

Эта задача кажется легкой, так как она касается только истории. Если успехи астрономии и химии как наук эмпирических уже нашли своих историков, а успехи математического анализа или чистой механики в этой же стране за это же время при желании скоро найдут своих историков, то кажется, что и та наука, о которой идет речь, представляет так же мало затруднений. —

Однако эта наука — метафизика, и это совершенно меняет дело. Она безбрежное море, в котором движение вперед не оставляет никакого следа, а на горизонте его нет никакой видимой цели, по которой можно было бы судить, насколько мы к ней приблизились. — В отношении этой науки, которая сама почти всегда существовала только в идее, предложенная задача трудна, пожалуй, до такой степени, что можно сомневаться в ее выполнимости, а если уж она разрешима, то трудность увеличивается еще условием представить успехи этой науки в кратком очерке. В самом деле, метафизика по своей сущности и конечной цели представляет нечто законченное: необходимо излагать или все, или ничего из того, что требуется для ее конечной цели, а не отрывочно, как в математике или эмпирическом естествознании, которые развиваются без конца. — Сделаем, однако, такую попытку.

Первый и самый необходимый вопрос, конечно, следующий: чего, собственно, хочет достигнуть разум с помощью метафизики? Какую конечную цель имеет он в виду, разрабатывая ее? Велика эта цель, быть может, величайшая или даже единственная из всех, какие только может преследовать разум в своих спекуляциях, потому что все люди более или менее принимают в ней участие и, если бы интерес, проявляемый к ней разумом, не был самым глубоким, нельзя было бы понять, почему призыву прекратить наконец вечное втаскивание этого сизифова камня никто не внимает, несмотря на постоянно обнаруживающуюся бесплодность усилий на этом поприще.

Эту конечную цель, к которой стремится вся метафизика, легко можно обнаружить и в связи с этим можно дать такую дефиницию метафизики: «Это наука, служащая для того, чтобы с помощью разума идти от познания чувственно воспринимаемого к познанию сверхчувственного».

К чувственно же воспринимаемому мы причисляем то, представление о чем рассматривается не только в отношении к [нашим[чувствам, но и в отношении к рассудку, если только чистые понятия его мыслятся в применении к предметам чувств, стало быть для целей возможного *опыта*; таким образом, не воспринимаемое чувствами, например, понятие причины, происхождение и основание которого хотя и находится в рассудке, может, однако, быть названо принадлежащим к сфере чувственно воспринимаемого, а именно к сфере объектов чувств, если иметь в виду получаемое посредством рассудка познание предмета. —

Онтология — это наука (часть метафизики), составляющая систему всех рассудочных понятий и основоположений, поскольку они относятся к предметам, которые даны чувствам, и, следовательно, могут быть удостоверены опытом. Она не касается сверхчувственного, а ведь именно сверхчувственное есть конечная цель метафизики; поэтому онтология причисляется к метафизике только как пропедевтика, как преддверие подлинной метафизики и называется трансцендентальной философией, так как содержит усло-

вия и первые начала всякого нашего априорного познания.

Со времени Аристотеля она добилась немногих успехов. Ведь она есть не что иное, как разложение познания на понятия, которые a priori принадлежат рассудку и находят себе применение в опыте, подобно тому как грамматика представляет собой разложение на элементарные правила форм речи, а логика — форм мысли. Онтология — это система, без тщательной разработки которой вполне можно обойтись, если иметь в виду только правила верного применения этих понятий и основоположений для опытного познания, так как опыт всегда подтверждает или опровергает такое применение, чего не бывает, когда пытаешься перейти от чувственно воспринимаемого к сверхчувственному; для этой-то цели и необходимо точное и тщательное исследование способности и принципов рассудка, чтобы знать, где и как может решиться разум сделать переход от предметов опыта к сверхопытному.

Знаменитый Вольф имеет бесспорные заслуги в онтологии, состоящие в ясности и определенности расчленения указанной способности, но не в расширении познаний в этой науке, так как материал был исчерпан.

Данная выше дефиниция, показывающая лишь, чего мы хотим *от* метафизики, но не показывающая, что *в ней* нужно сделать, только выделяет ее из других учений как систему правил, принадлежащих к философии в собственном смысле слова, т. е. к учению мудрости, и не предписывает никаких принципов безусловно необходимому практическому применению разума; ведь это только косвенная задача метафизики, под которой понимают схоластическую науку и систему априорных теоретических познаний, которые сами становятся предметом исследований. Вот почему дефиниция метафизики по школьным понятиям такова: она есть система всех принципов чистого теоретического познания разумом посредством понятий, или, говоря короче, она есть система чистой теоретической философии.

Итак, метафизика не содержит никаких практических учений чистого разума, а содержит лишь теоре-

тические, которые лежат в основе возможности чистого разума. Она не содержит математических положений, т. е. таких, которые дают познание разумом посредством конструирования понятий, а заключает в себе принципы возможности математики вообще. Под разумом в этой дефиниции понимается только способность к априорному, т. е. неэмпирическому, познанию.

Чтобы иметь масштаб для измерения того, что сделано в метафизике *в последнее время,* нужно нынешнее положение метафизики и положение ее *в прежнее время* сравнивать между собой и с тем, что в ней должно было бы быть сделано. — Обдуманное, преднамеренное отступление в поисках максим образа мыслей мы можем причислить к успехам, как негативное движение вперед, так как этим путем все же можно что-то сделать в пользу метафизики, хотя бы только устранить закоренелое заблуждение, имеющее широко распространенные последствия; так, сбившийся с пути и вернувшийся к тому месту, откуда вышел, чтобы взять компас, может по крайней мере хвалиться тем, что не продолжал блуждать и не стоял на месте, а вернулся к исходному пункту, чтобы ориентироваться.

Первые, самые начальные шаги метафизики были сделаны не в виде сомнительной только попытки, а с полной уверенностью, без предварительного осуществления тщательных исследований возможности априорных познаний. Где причина такого доверия разума к самому себе? — В воображаемых *удачах.* В самом деле, в математике разуму прекрасно удалось, сверх всяких ожиданий философов, познать a priori свойства вещей; почему бы не удаться этому так же хорошо и в философии? Но ведь математика остается на почве чувственно воспринимаемого, так как разум сам может конструировать для него понятия, т. е. a priori изображать их в созерцании и таким образом a priori познавать предметы, тогда как философия берется там, где предмет не может быть представлен, как в предыдущем случае, расширить познания разума посредством одних лишь понятий, которые как бы витают перед нами в воздухе; метафизикам не пришло в голову обратить внимание на это обстоятельство как на огромное разли-

чие в отношении возможности априорного познания и сделать его важным предметом исследования. Между тем и вне математики расширение априорного познания посредством одних лишь понятий и истинность его доказываются соответствием таких суждений и основоположений *опыту*.

Итак, хотя сверхчувственное как конечная цель, к которой стремится разум в метафизике, не имеет в сущности никакой почвы для теоретического познания, все же метафизики уверенно продолжали путь, руководствуясь своими онтологическими принципами, которые, конечно, по происхождению своему априорны, но приложимы только к предметам опыта; и хотя мнимое приобретение запредельных воззрений на этом пути и не могло быть подтверждено никаким опытом, все же оно не могло быть и опровергнуто никаким опытом именно потому, что относится к сверхчувственному; нужно было лишь заботиться о том, чтобы не допустить в свои суждения никаких противоречий с самим собой, что достигается легко, хотя бы эти суждения и лежащие в их основе понятия и были совершенно пусты.

Этот прием догматиков начиная с самых древних времен, с предшественников Платона и Аристотеля, и кончая Лейбницем и Вольфом хотя и неправильный, но самый естественный согласно цели разума и по ложному убеждению в том, будто все предпринимаемое разумом по способу, аналогичному с тем, который ему удался, также должно удаться.

Второе, почти такое же древнее направление в метафизике было, напротив, отступлением, которое было бы мудрым и полезным для метафизики, если бы оно достигло исходной точки не для того, чтобы остановиться на ней и не пытаться идти вперед, а для того, чтобы идти вперед в новом направлении.

Это отступление, уничтожающее все дальнейшие замыслы, основывалось на полной *неудаче* всех попыток в области метафизики. Но откуда же можно было узнать об этой неудаче и печальной судьбе ее великих начинаний? Не опровергал ли их опыт? Нисколько! Ведь утверждения разума, расширяющие a priori познание предметов возможного опыта как в матема-

тике, так и в онтологии, представляют собой действительные шаги вперед, которые ведут его к уверенному овладеванию этой областью. Нет, все попытки расширения знания рушатся в отношении задуманных и мнимых завоеваний в сфере сверхчувственного, где речь идет об абсолютном мировом целом, недоступном никакому чувству, а также о боге, свободе и бессмертии, главным образом о трех последних предметах, к которым разум проявляет практический интерес; мы узнаем это не потому, что более глубокое познание сверхчувственного как некоторого рода высшая метафизика будто бы внушает нам мнения, противоположные вышеуказанным, — сравнение тех и других невозможно, ибо подобного познания как запредельного у нас нет, — а потому, что в нашем разуме имеются принципы, которые противопоставляют каждому расширительному утверждению об этих предметах такое же по виду основательное противоположное утверждение, и разум сам разрушает свои попытки.

Это скептическое направление, естественно, более позднего происхождения, но все же довольно древнее; оно и теперь поддерживается весьма выдающимися умами, хотя другие интересы, а не интересы чистого разума принуждают многих скрывать бессилие разума в этом направлении. Распространение скептицизма даже на принципы чувственного познания и на опыт нельзя, конечно, признать серьезным явлением (Meinung), когда-либо имевшим место в философии; пожалуй, оно было призывом к догматикам доказать те априорные принципы, на которых основывается сама возможность опыта, и, поскольку сделать это они не были в состоянии, представить себе сомнительным также опыт.

Последний и самый новый шаг, который сделала метафизика и который должен решить ее судьбу, — это критика самого́ чистого разума в отношении его способности a priori расширять человеческое познание вообще, будь то чувственное или сверхчувственное познание. Если эта критика сделала то, что обещала, а именно определила сферу, содержание и границы априорного познания, — если она сделала это в Гер-

мании, и притом после Лейбница и Вольфа, то задача, предложенная Королевской академией наук, решена.

Итак, три стадии должна была пройти философия для целей метафизики. Первой стадией был догматизм, второй — скептицизм, третьей — критицизм чистого разума.

Эта последовательность заложена в природе человеческой познавательной способности. Когда первые две стадии пройдены, состояние метафизики может быть в течение многих веков неопределенным и переходить от неограниченного доверия разума к самому себе — к безграничному недоверию и обратно от второго к первому. Критика же самой способности разума может привести метафизику в устойчивое состояние не только во внешнем, но и во внутреннем отношении и избавляет ее от необходимости и даже способности расширяться или суживаться.

Решение предложенной задачи можно разделить на две части; из них одна содержит *формальное* в образе действий разума при построении метафизики как теоретической науки, другая — *материальное,* а именно преследуемую разумом в метафизике конечную цель такого образа действий, поскольку она достигнута или не достигнута.

Таким образом, *первая часть* должна представить только недавно сделанные шаги к метафизике, *вторая* — успехи самой метафизики в сфере чистого разума. Первая заключает в себе нынешнее состояние трансцендентальной философии, вторая — состояние самой метафизики.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

История новейшей трансцендентальной философии

Первый шаг, сделанный в этом исследовании разума, состоит в различении аналитических и синтетических суждений вообще. — Если бы это различение было ясно осознано во времена Лейбница или Вольфа, то оно было бы не только упомянуто в какой-либо логике или метафизике, появившейся с тех пор, но и было бы выдвинуто на первый план как нечто важное. Ведь первого рода суждения всегда априорны и связаны с сознанием их необходимости. Второго рода суждения могут быть эмпирическими, и логика не может указать условие, при котором могли бы быть априорные синтетические суждения.

Второй шаг заключается уже в самой постановке следующего вопроса: как возможны априорные синтетические суждения? Что такие суждения существуют, это доказывают бесчисленные примеры общего учения о природе, в особенности же чистой математики. Одна из заслуг Юма состоит в том, что он указал один случай их, а именно закон причинности, чем привел в смущение всех метафизиков. А что случилось бы, если бы Юм или кто-нибудь другой поставил вопрос в общей форме! Всю метафизику пришлось бы отложить в сторону до тех пор, пока он не был бы разрешен.

Третий шаг состоит в задаче: «Как возможно априорное познание из синтетических суждений?» Познание есть суждение, из которого происходит понятие, имеющее объективную реальность, т. е. такое, которому

может быть дан соответствующий предмет в опыте. Но всякий опыт состоит, [во-первых], из созерцания предмета, т. е. непосредственного и единичного представления, которым предмет дан для познания, и, [во-вторых], из понятия, посредством которого он мыслится, т. е. из опосредствованного представления, заключающего признак, общий многим предметам. — Каждый из этих видов представлений, взятый в отдельности, не дает никакого познания; и если имеются априорные синтетические познания, то должны быть и априорные созерцания, и априорные понятия; их возможность и следует прежде всего объяснить, а затем их объективная реальность должна быть доказана необходимым применением их для возможности опыта.

Созерцание, которое возможно a priori, может касаться только формы, под какой предмет созерцается, так как a priori представлять себе что-то — значит составить себе о нем представление до восприятия, т. е. до эмпирического сознания и независимо от него. Эмпирическое же в восприятии, а именно ощущение или впечатление (impressio), составляет содержание созерцания; следовательно, по содержанию созерцание не априорно. Такое созерцание, которое касается лишь формы, называется чистым, и, если оно возможно, оно должно быть независимо от опыта.

Априорное созерцание возможно, однако, не благодаря форме объекта, каков он сам по себе, а благодаря форме субъекта, а именно чувства, в зависимости от того, к какому роду представлений способно это чувство. В самом деле, если бы эта форма бралась от самого объекта, мы должны были бы его раньше воспринять и только в этом восприятии могли бы сознавать свойства его. Но тогда это было бы априорное эмпирическое созерцание. Какова эта форма, мы можем тотчас узнать, если обратим внимание на то, имеет ли характер необходимости суждение, прилагающее эту форму к объекту, или нет; если нет, то оно только эмпирическое.

Следовательно, форма объекта так, как он может быть представлен лишь в априорном созерцании, основывается не на свойствах этого объекта самого по себе,

а на природных свойствах субъекта, который способен иметь наглядное представление о предмете, и единственно это субъективное в формальном свойстве чувства как восприимчивости, дающей созерцание предмета, и есть то, что делает возможным априорное созерцание, т. е. созерцание до всякого восприятия; таким именно образом становятся понятными априорное созерцание и возможность априорных синтетических суждений, поскольку они зависят от такого созерцания.

В самом деле, a priori можно знать, как и под какой формой будут созерцаться предметы чувств, а именно так, как этого требует субъективная форма чувственности, т. е. восприимчивости субъекта, дающей созерцание объектов; и, выражаясь точно, не следовало бы говорить, что мы представляем форму объекта в чистом созерцании, а следовало бы говорить, что это только формальное и субъективное условие чувственности, при котором мы a priori созерцаем данные предметы.

Это и есть отличительная особенность нашего (человеческого) созерцания, поскольку представление о предмете возможно для нас только как для чувственных существ. Мы можем, конечно, мыслить способ непосредственного (прямого) представления о предмете, т. е. способ созерцать объекты рассудком, а не при условиях чувственности. Но о таком способе мы не имеем никакого определенного понятия. Мыслить его все же необходимо, иначе пришлось бы считать все существа, имеющие способность познания, подчиненными нашей форме созерцания. В самом деле, возможно, что некоторые существа способны созерцать те же предметы под другой формой; может также быть, что эта форма у всех существ в мире необходимо одна и та же, но мы этой необходимости не видим, так же как не видим возможности высшего рассудка, который, будучи свободен в своем познавании от всякой чувственности и от потребности познавать посредством понятий, в совершенстве познает предметы одним только (интеллектуальным) созерцанием.

Критика чистого разума именно и доказывает относительно представлений о пространстве и времени, что они суть такие чистые созерцания, которые, как мы

только что признали это необходимым, должны существовать для того, чтобы лежать a priori в основе всякого нашего познания вещей; я могу с уверенностью сослаться на нее, не беспокоясь ни о каких возражениях. —

Я хочу еще только заметить, что в отношении внутреннего чувства двойное *Я* в сознании меня самого, а именно *Я* внутреннего чувственного созерцания и *Я* мыслящего субъекта, многим кажется предполагающим два субъекта в одном лице.

Такова теория, утверждающая, что пространство и время суть не что иное, как субъективные формы нашего чувственного созерцания, а вовсе не определения, принадлежащие самим объектам, и что именно поэтому мы можем a priori определять эти наши созерцания с сознанием необходимости суждений при определении их, как, например, в геометрии. Определять же — значит судить синтетически.

Эту теорию можно назвать учением об идеальности пространства и времени, потому что эти последние представлены [в нем] не принадлежащими вещам самим по себе; это учение не просто гипотеза, составленная для объяснения возможности априорного синтетического познания, оно доказанная истина, ибо никак нельзя расширить свое познание о данном понятии, не подставляя под него какого-либо созерцания, и притом созерцания априорного, если это расширение должно быть априорным; априорное же созерцание возможно, только если искать его в формальном свойстве субъекта, а не объекта, так как при первом предположении все предметы чувств представляются в созерцании сообразно этому свойству, следовательно, они должны познаваться a priori и соответственно этому свойству необходимо, тогда как при втором предположении априорные синтетические суждения были бы эмпирическими и случайными, что противоречиво.

Это учение об идеальности пространства и времени есть вместе с тем учение о совершенной реальности того и другого в отношении предметов чувств (внешних и

внутреннего) как *явлений*, т. е. как созерцаний; в самом деле, если их *форма* зависит от субъективного свойства чувств, то познание ее, поскольку оно основано на априорных принципах чистого созерцания, допускает точную и доказательную науку; вот почему субъективное в чувственном созерцании, касающееся материального в нем, а именно ощущения, например цвет, звук, кислотные свойства тела и т. п., остается только субъективным и не может дать никакого познания объекта, стало быть никакого общезначимого представления в эмпирическом созерцании, ни одного примера их, так как в отличие от пространства и времени не содержит данных для априорного познания и вообще не может даже считаться познанием объекта.

Далее следует еще заметить, что явление (Erscheinung) в трансцендентальном смысле этого слова, когда говорят о вещах, что они *суть* явления (phaenomena), есть понятие совершенно иного значения, чем то, которое мы имеем в виду, когда говорим: эта вещь кажется (erscheint) мне такой-то; это указывает на физическое явление и может быть названо *видимостью*. В самом деле, так как я могу сравнивать эти предметы чувств только с другими предметами чувств, то они — например, небо со всеми его звездами, хотя оно только явление, — мыслятся на языке опыта как вещи в себе, и если о небе говорят, что оно имеет видимость свода, то здесь видимость обозначает субъективное в представлении о вещи, которое может подать повод ошибочно принять его в суждении за объективное.

Итак, положение, что все чувственные представления дают нам только познание предметов как явлений, вовсе не тождественно с суждением о том, будто они дают только видимость предметов, как утверждал бы идеалист.

В теории, принимающей все предметы чувств только за явления, всего более поражает странная мысль, что я, рассматриваемый как предмет внутреннего чувства, т. е. как душа, могу быть известен себе только как явление, а не как вещь в себе; однако представление о времени, будучи только априорным формальным внутренним созерцанием, лежащим в основе всякого

познания меня самого, не допускает никакого другого способа объяснить возможность признания этой формы условием самосознания.

Субъективное в форме чувственности, a priori лежащее в основе всякого созерцания объектов, дает нам возможность a priori познавать объекты так, как они нам *являются*. Теперь мы точнее определим это выражение, пояснив, что это субъективное есть способ представлять воздействие на наше чувство предметов, внешних или внутреннего (т. е. нас самих); поэтому мы можем сказать, что предметы познаются нами только как явления.

Я сознаю самого себя — эта мысль заключает в себе уже двойное *Я*: *Я* как субъект и *Я* как объект. Каким образом я, мысля, сам могу быть для себя предметом (созерцания) и потому могу отличить себя от самого себя, — этого никак нельзя объяснить, хотя это факт несомненный; он обнаруживает, однако, способность, стоящую настолько выше всякого чувственного созерцания, что она, как основание возможности рассудка, в результате создает пропасть между нами и животными, приписывать которым способность обращаться к себе как к *Я* у нас нет причины; эта способность позволяет догадываться о бесчисленном множестве самостоятельно составленных представлений и понятий. При этом, однако, имеется в виду не двойственность личности, а только то, что *Я*, которое я мыслю и созерцаю, есть личность. *Я* же объекта, созерцаемого мною, есть вещь подобно остальным предметам вне меня.

О *Я* в первом значении (о субъекте апперцепции), о логическом *Я* как априорном представлении, больше решительно ничего нельзя узнать — ни что оно за сущность, ни какой оно природы. Его можно сравнить с тем субстанциальным, что остается по устранении всех присущих ему акциденций, но что уже более недоступно познанию, потому что акциденции и были как раз тем, на основании чего я мог познавать его природу.

Я во втором значении (как субъект перцепции), психологическое *Я* как эмпирическое сознание, доступно

разнообразному познанию; при этом время, форма внутреннего созерцания, лежит a priori в основе всех восприятий и их связей, схватывание (apprehensio) которых сообразуется с тем способом, каким они воздействуют на субъект, т. е. с условием времени, так как интеллектуальное *Я* определяет чувственное *Я* к принятию этого условия в сознание.

Подтверждением и примером этого может служить всякое внутреннее, психологическое наблюдение, сделанное нами; для этого требуется, хотя это связано с некоторыми трудностями, воздействовать на внутреннее чувство посредством внимания (ведь мысли, как фактические определения способности представления, также входят в эмпирическое представление о нашем состоянии), чтобы получить прежде всего в созерцании самого себя знание о том, что дает нам внутреннее чувство; это созерцание дает нам представление о нас самих, как мы себе являемся; логическое же *Я* хотя и указывает субъект существующим сам по себе в чистом сознании, не как восприимчивость, а как чистую спонтанность, но не способно ни к какому познанию своей природы.

Об априорных понятиях

Когда субъективная форма чувственности, как это необходимо следует из теории, признающей ее предметы за явления, прилагается к объектам как форма их, она, определяясь, вызывает представление, неотделимое от своего определения, а именно представление о сложном. В самом деле, определенное пространство мы можем себе представить, только проводя его, т. е. присоединяя одно пространство к другому; то же относится и ко времени.

Но представление о сложном, как таковом, не только созерцание, оно требует понятия сложения, поскольку такое понятие применяется к созерцанию в пространстве и времени. Следовательно, это понятие (вместе с противоположным ему понятием простого) не отвлечено от созерцаний как содержащееся в них частичное представление, оно основное понятие, и притом априор-

ное, мало того, оно единственное основное априорное понятие, которое составляет в рассудке первоначальную основу всех понятий о предметах чувств.

Итак, в рассудке должно быть столько априорных понятий, под которые подходят предметы, данные чувствам, сколько есть видов осознанного сложения (синтеза), т. е. сколько есть видов синтетического единства апперцепции многообразного, данного в созерцании.

Эти понятия суть чистые рассудочные понятия о всех предметах, которые могут предстать перед нашими чувствами. Они, правда в смешении с чужеродными понятиями, представлены под именем категорий Аристотелем и под именем предикаментов схоластиками, делавшими ту же ошибку. Их можно было бы распределить в систематически расположенную таблицу, если бы раньше было приведено в связную систему то, чтó логика учит о многообразном, [выраженном] в форме суждения.

Рассудок обнаруживает свою способность исключительно в суждениях, которые суть не что иное, как единство сознания в отношении между понятиями вообще, независимо от того, аналитическое ли это единство или синтетическое. — Чистые рассудочные понятия о предметах, данных в созерцании вообще, и составляют эти логические функции, но лишь постольку, поскольку они a priori представляют синтетическое единство апперцепции многообразного, данного в созерцании вообще; следовательно, таблица категорий могла быть полностью составлена параллельно логической таблице; но этого не было сделано до появления критики чистого разума.

Следует, однако, заметить, что эти категории или, как их еще называют, предикаменты вовсе не предполагают какого-либо определенного вида чувственного созерцания (как, например, созерцания, единственно возможного для нас, людей) вроде пространства или времени; они только формы мысли для понятия о предмете созерцания вообще, каков бы ни был способ созерцания, хотя бы это даже было сверхчувственное созерцание, о котором мы не можем составить себе специально никакого понятия. В самом деле, понятие о пред-

мете, о котором мы хотим иметь какое-либо априорное суждение, нам всегда приходится составлять при помощи чистого рассудка, хотя бы потом и оказалось, что оно запредельно и что ему нельзя придать никакую объективную реальность; поэтому категории сами по себе не зависимы от форм чувственности — от пространства и времени, они могут основываться также на других, даже немыслимых для нас, формах, если только эти формы касаются того субъективного, что a priori предшествует всякому познанию и делает возможным составление априорных синтетических суждений.

К категориям как первоначальным рассудочным понятиям принадлежат еще предикабилии, которые происходят из первых путем их сложения и представляют собой выведенные a priori или чистые рассудочные, или чувственно обусловленные понятия. Примером первых может служить существование, представленное как величина, т. е. продолжительность, или изменение как существование с противоположными определениями; примером вторых — понятие движения как перемены места в пространстве. Предикабилии также могут быть перечислены полностью и представлены в систематической таблице.

Трансцендентальная философия, или учение о возможности всякого априорного познания вообще, составляющее критику чистого разума, все элементы которой теперь изложены, имеет своей целью основание такой метафизики, цель которой, как конечная цель чистого разума, состоит в свою очередь в расширении границ чувственного до сферы сверхчувственного. Этот переход, хотя его и нельзя считать непрерывным поступательным движением при указанном порядке принципов, должен вызывать затрудняющее движение вперед сомнение относительно границ обеих сфер, дабы не оказаться опасным скачком.

Отсюда следует деление стадий чистого разума на наукоучение с его уверенным движением вперед, скептицизм, сопровождающийся застоем, и философию,

представляющую переход к конечной цели метафизики. Первая содержит теоретически-догматическую доктрину, вторая — скептическую дисциплину, третья — практически догматическую.

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

Сфера теоретически-догматического применения чистого разума

Содержание этого раздела заключается в следующем положении: сфера теоретического познания чистого разума не простирается далее предметов чувств.

В этом положении как суждении, подлежащем истолкованию, заключаются два утверждения:

1) что разум, как способность априорного познания вещей, простирается на предметы чувств;

2) что в своем теоретическом применении он способен, правда, прийти к понятиям, но никак не к теоретическому познанию того, что не может быть предметом чувств.

К числу доказательств первого утверждения относится также объяснение того, как возможно априорное познание предметов чувств, так как без него мы бы не были вполне уверены в том, что суждения об этих предметах в самом деле составляют познание; что же касается априорности этих суждений, то это качество обнаруживается сознанием их необходимости.

Для того чтобы представление было познанием (я имею здесь в виду всегда теоретическое познание), нужны понятие и созерцание предмета, связанные в одном и том же представлении, так что понятие представляется основывающимся на созерцании. Если понятие заимствовано из чувственного представления, т. е. принадлежит к числу эмпирических понятий, то оно содержит как признак, т. е. как частичное представление, нечто уже заключавшееся в чувственном созерцании и отличается от чувственного созерцания только логической формой, а именно общезначимостью (например, понятие четвероногого животного в представлении о лошади).

Понятие же, принадлежащее к числу категорий, т. е. чистых рассудочных понятий, полностью находится вне всякого созерцания, но тем не менее созерцание должно быть подставлено под него, если мы хотим применить его для познания; а если познание должно быть априорным, то мы должны подставлять под него чистое созерцание, и притом сообразно тому синтетическому единству апперцепции многообразного [содержания] созерцания, которое мыслится посредством категории; другими словами, способность представления должна подставить под чистое рассудочное понятие априорную схему, без которой понятие не может относиться ни к какому предмету, стало быть, не может служить ни для какого познания.

Так как всякое познание, к которому способен человек, чувственно и априорные созерцания — пространство и время — представляют предметы только как предметы чувств, а не как вещи вообще, то наше теоретическое познание вообще, хотя бы оно и было априорным, ограничивается предметами чувств и может, конечно, в этой сфере быть догматичным, основываясь на законах, которые оно a priori предписывает природе как совокупности предметов чувств, но никогда не может выйти за этот круг, чтобы расшириться также теоретически посредством своих понятий.

Познание предметов чувств, как таковых, т. е. посредством осознаваемых эмпирических представлений (посредством связанных между собой восприятий), есть опыт. Поэтому наше теоретическое познание никогда не переступает границ опыта. А так как всякое теоретическое познание должно согласоваться с опытом, то возможны два случая: или опыт составляет основание нашего познания, или познание есть основание опыта. Если, следовательно, имеется априорное синтетическое познание, то нельзя не признать, что оно содержит в себе априорные условия возможности опыта вообще. Но тогда оно содержит также условия возможности предметов опыта вообще, ведь только посредством опыта они могут быть для нас познаваемыми предметами. Априорные же принципы, в соответствии с которыми только и возможен опыт, — это формы

предметов — пространство и время — и категории, которые составляют априорное синтетическое единство сознания, поскольку под них могут быть подведены эмпирические представления.

Итак, высшая задача трансцендентальной философии состоит в следующем: как возможен опыт?

Таким образом, касающееся quaestio facti основоположение, что всякое познание начинается только с опыта [1], не относится сюда, — этот факт признается без колебаний. Вопрос же о том, следует ли выводить познание из одного только опыта как высшего основания познания, представляет собой quaestio iuris; утвердительный ответ на этот вопрос привел бы к эмпиризму трансцендентальной философии, отрицательный — к ее рационализму.

Первый находится в противоречии с самим собой; в самом деле, если всякое познание эмпирического происхождения, то, за исключением рефлексии и ее логического принципа — закона противоречия, которую всегда можно допустить как имеющую свое априорное основание в рассудке, все синтетическое в познании, составляющее суть опыта, возможно только как эмпирическое, как апостериорное познание, и сама трансцендентальная философия есть в таком случае бессмыслица.

Но ведь нельзя отрицать строгую всеобщность, необходимость и синтетический характер таких суждений, которые a priori предписывают правила возможному опыту, каково, например, суждение, что *всякое изменение имеет свою причину*; вот почему эмпиризм, который считает просто делом привычки все это синтетическое единство наших представлений в познании, совершенно несостоятелен, а трансцендентальная философия имеет твердое основание в нашем разуме; при этом если бы ее захотели представить как уничтожающую самое себя, то возникла бы новая, вовсе не разрешимая задача. Откуда же у предметов чувств связь и правильность их порядка, благодаря чему рассудок может подвести их под общие законы и на основании принципов найти их единство, чего не может сделать один лишь закон противоречия, так как в противном

случае неизбежно нужно было бы прийти к рационализму?

Итак, если мы вынуждены искать априорный принцип возможности самого опыта, то возникает вопрос: что это за принцип? Все представления, составляющие опыт, могут быть причислены к чувственности, за исключением одного, а именно представления о сложном, как таковом.

Так как сложение не может быть воспринято чувствами и мы сами должны производить его, то оно принадлежит не к восприимчивости чувственности, а к спонтанности рассудка как априорное понятие.

Пространство и время, рассматриваемое субъективно, суть формы чувственности, но, для того чтобы составить о них понятие как об объектах чистого созерцания (без этого понятия мы о них ничего не могли бы сказать), необходимо априорное понятие сложного, стало быть и понятие сложения (синтеза) многообразного; значит, необходимо синтетическое единство апперцепции в сочетании этого многообразного; а это единство сознания ввиду различия наглядных представлений о предметах в пространстве и времени требует для их связывания различных функций, которые называются категориями и представляют собой априорные рассудочные понятия. Эти понятия сами по себе, правда, еще не дают *познания* предмета вообще, однако они обосновывают познание того, что дано в эмпирическом созерцании, а это и составляет опыт. Эмпирическое же, т. е. то, благодаря чему существование предмета представляется данным, называется ощущением (sensatio, impressio). Оно составляет содержание опыта и, когда сознается, называется восприятием. Для того чтобы получился опыт как эмпирическое познание, к восприятию должна еще присоединиться форма, т. е. синтетическое единство апперцепции восприятия в рассудке, мыслимое, стало быть, a priori. Для этого же необходимы в соответствии с чистыми рассудочными понятиями априорные основоположения, так как мы непосредственно не воспринимаем самого пространства и времени, в которых должны указать посредством понятий место каждому объекту восприятия. Эти основопо-

ложения доказывают свою реальность посредством чувственного созерцания и в связи с ним, в соответствии с a priori данной формой его, делают возможным *опыт*, который составляет вполне достоверное апостериорное познание.

* * *

Относительно этой достоверности в отношении внешнего опыта возникает, однако, большое сомнение, правда не в том, достоверно ли посредством него познание объектов, а в том, не находятся ли всегда в нас те объекты, которые мы считаем находящимися вне нас, так что совершенно невозможно с достоверностью признать что-либо, как таковое, находящимся вне нас. Если оставить этот вопрос совсем нерешенным, метафизика от этого ничего не потеряет; в самом деле, восприятия, на основе которых вместе с формой созерцания мы осуществляем опыт посредством категорий в соответствии с основоположениями, могут всегда находиться в нас, и, соответствует ли им что-либо и вне нас или нет, от этого не происходит никакой перемены в расширении [нашего] познания, так как мы во всяком случае можем держаться не объектов, а только наших восприятий, которые всегда находятся в нас.

* * *

Отсюда вытекает принцип деления всей метафизики: о сверхчувственном, если иметь в виду спекулятивную способность разума, невозможно никакое познание (noumenorum non datur scientia).

* * *

Все это сделано в новейшее время в трансцендентальной философии и должно было быть сделано раньше, чем разум мог ступить, хотя бы шаг, не только в области самой метафизики, но даже и по направлению к ней. Несмотря на это, в среде другой части немецких философов лейбницевско-вольфовская философия уверенно продолжала свой путь, убежденная в том,

что дала для руководства философам кроме старого, аристотелевского закона противоречия еще новый компас, а именно закон достаточного основания для отличения существования вещей от одной лишь возможности их по понятиям, и учение о смутных, ясных (но еще не отчетливых) и отчетливых представлениях для отличения созерцания от познания по понятиям. Однако эта философия со всеми ее исследованиями, сама того не зная, остается только в области логики; она не сделала ни шага не только в самой метафизике, но и по направлению к ней и этим доказала, что не имеет отчетливого знания о разнице между синтетическими и аналитическими суждениями.

Положение *всё имеет свое основание,* стоящее в связи с положением *все есть следствие,* может принадлежать только логике, и различие может иметь место между суждениями, которые мыслятся проблематическими, и теми, которые должны иметь ассерторическое значение. Оно чисто аналитическое суждение, так как если бы оно было применимо к вещам, т. е. если бы всякая вещь должна была считаться лишь следствием существования другой вещи, то искомого достаточного основания нигде нельзя было бы найти. Против этой несообразности пришлось бы тогда искать убежище в утверждении, что вещь (ens a se), правда, всегда имеет основание своего существования, но имеет его в самой себе, т. е. существует как следствие самой себя, причем во избежание явной несообразности положение это применимо не к вещам, а только к суждениям, а именно только к аналитическим суждениям. Например, положение *всякое тело делимо* имеет, конечно, основание, и притом в самом себе, т. е. его можно рассматривать как вывод предиката из понятия субъекта по закону противоречия, стало быть по принципу аналитических суждений; следовательно, оно основано только на априорном логическом принципе и не делает ни шага в область метафизики, где требуется расширение априорного познания, чему аналитические суждения не способствуют. Однако если бы мнимый метафизик пожелал внести кроме закона противоречия еще и логический закон достаточного основания,

то он не перечислил бы еще всех видов модальности суждений, так как нужно было бы прибавить еще закон исключенного третьего между двумя противоречащими друг другу суждениями, чтобы выставить логические принципы возможности, истинности, или логической действительности, и необходимости суждений в проблематических, ассерторических и аподиктических суждениях, поскольку все они подходят под один принцип, а именно принцип аналитических суждений. Это упущение доказывает, что сам метафизик даже в логике не достиг полноты деления.

Что же касается лейбницевского принципа логического различения между неотчетливыми и отчетливыми представлениями, то надо сказать следующее. Лейбниц утверждает, что неотчетливые представления, названные нами созерцаниями, — это, собственно, только смутные понятия о предмете, стало быть, созерцание отличается от понятий вещей не специфически, а только по степени сознания, так что, например, созерцание тела при полном сознании всех содержащихся в нем представлений дало бы понятие о теле как об агрегате монад. На это критический философ возражает, что в таком случае положение *тела состоят из монад* могло бы получиться из опыта путем одного лишь расчленения восприятия, если бы только мы были в состоянии достаточно ясно видеть (с надлежащим сознанием частичных представлений). Но так как сосуществование этих монад представляется возможным только в пространстве, то этот метафизик старой школы должен признать пространство чисто эмпирическим и смутным представлением о сосуществовании [частей] многообразного вне друг друга.

Но в таком случае он не может считать априорным аподиктическим положением утверждение, что пространство имеет три измерения; ведь даже при самом ясном сознании всех частичных представлений о теле он узнал бы в лучшем случае только то, что это, по свидетельству восприятия, бывает так, но не узнал бы, что это должно быть так. Признав, что пространство с его тремя измерениями необходимо и a priori лежит в основе всякого представления о теле, как же он

объяснит себе эту не устранимую никакими умствованиями необходимость, если такой способ представления, по его собственному утверждению, имеет чисто эмпирическое происхождение, которое не дает никакой необходимости? Если же он обойдет и это требование и призна́ет пространство с этим его свойством, как бы ни обстояло дело с упомянутым якобы смутным представлением, то геометрия, стало быть разум, докажет ему не посредством беспочвенных понятий, а путем конструирования понятий, что пространство, а потому и то, что его наполняет, т. е. тело, вовсе не состоит из простых частей, хотя, конечно, желая сделать понятной на основании одних лишь понятий возможность тела, мы должны были бы начинать с частей и, отправляясь от них, доходить до сложного, полагая в основу простое. Так приходится геометрии признать, что созерцание (каково представление о пространстве) и понятие — специфически различные способы представления и что созерцание нельзя превратить в понятие одним лишь устранением смутности представления. — Все сказанное приложимо и к представлению о времени!

О способе придавать объективную реальность чистым понятиям рассудка и разума

Представить чистое рассудочное понятие как мыслимое в связи с предметом возможного опыта — значит придать ему объективную реальность и вообще изобразить его. Там, где этого нельзя сделать, понятие пусто, т. е. вовсе не годится для познания. Это действие называется схематизмом, если объективная реальность сообщается понятию прямо (directe) через соответствующее ему созерцание, т. е. если понятие изображается непосредственно; если же понятие нельзя изобразить непосредственно, а можно изобразить только в его последствиях (indirecte), то действие это можно назвать символизированием понятия. Первое имеет место в отношении понятий чувственно воспринимаемого мира, второе есть необходимое вспомогательное сред-

ство для понятий о сверхчувственном, которые, собственно, не могут быть изображены или даны в каком-либо возможном опыте, но все же необходимо принадлежат познанию, хотя бы оно было возможно только как практическое.

Символ какой-нибудь идеи (или какого-нибудь понятия разума) есть представление о предмете, составленное по аналогии, т. е. по одинаковому отношению к некоторым следствиям, как то, что приписывается предмету в качестве его следствий, хотя сами символизирующий и символизируемый предметы совершенно различного рода; например, когда я представляю себе некоторые продукты природы, скажем организмы — животные и растения, в отношении к их причине, подобно тому как представляю себе часы в отношении к человеку как создателю [их], то отношение каузальности вообще как категории одинаково и в том и в другом случае, но субъект этого отношения по своему внутреннему свойству остается неизвестным мне; следовательно, можно изобразить только это отношение, но не внутреннее свойство.

Именно таким образом я могу иметь познание о сверхчувственном, например о боге, правда вовсе не теоретическое, но все же познание по аналогии, и притом такое, которое необходимо должен мыслить разум. В основе его лежат категории, потому что они необходимо присущи форме мышления, все равно, направлено ли оно на чувственно воспринимаемое или на сверхчувственное, хотя они не составляют никакого познания именно потому, что сами по себе не определяют еще предмета.

О призрачности попыток признать объективную реальность за понятиями рассудка без помощи чувственности

На основании одних только понятий рассудка мыслить вне друг друга две вещи, совершенно одинаковые по всем внутренним определениям (по количеству и

качеству), было бы противоречием; это всегда лишь одна и та же (численно одна) вещь, бывшая два раза предметом мысли.

Таков закон Лейбница о тождестве неразличимого, которому он придает большое значение, но который сильно противоречит разуму, так как нельзя понять, почему капля воды, находящаяся в одном месте, могла бы мешать другой такой же капле быть в другом месте. Но это затруднение тотчас доказывает, что вещи в пространстве, для того чтобы их познать, должны быть представлены не только посредством рассудочных понятий как вещи в себе, но и в соответствии с чувственным созерцанием их как явлений. Оно доказывает также, что пространство не свойство или отношение вещей самих по себе, как считал Лейбниц, и что одни чистые рассудочные понятия еще не дают никакого познания.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

О том, что сделано со времени Лейбница и Вольфа в отношении объекта метафизики, т. е. ее конечной цели

Успехи метафизики за этот промежуток времени можно разделить на три стадии: *во-первых,* стадию теоретически догматического *развития, во-вторых,* стадию скептического *застоя, в-третьих,* стадию практически догматического *завершения* пути метафизики и достижения ею конечной цели. Первая стадия остается исключительно в границах онтологии, вторая — в границах трансцендентальной, или чистой, космологии, которая в качестве учения о природе, т. е. прикладной космологии, рассматривает метафизику телесной и метафизику духовной природы, первой — как предмета внешних чувств, второй — как предмета внутреннего чувства (physica et psychologia rationalis), поскольку они доступны априорному познанию. Третья стадия — это стадия теологии со всеми теми априорными познаниями, которые к ней ведут и делают ее необходимой. Эмпирическую психологию, которая по

университетскому обычаю вставляется эпизодически в метафизику, здесь можно совершенно справедливо обойти молчанием.

ПЕРВАЯ СТАДИЯ МЕТАФИЗИКИ в названное время и в названной стране

Что касается анализа чистых рассудочных понятий и необходимых для опытного познания априорных основоположений, в чем и состоит онтология, то нельзя отказать обоим названным философам, особенно знаменитому Вольфу, в большой заслуге, состоящей в том, что они выказали больше отчетливости, определенности и стремления к основательности в доказательствах, чем это случалось когда-либо раньше или вне Германии в области метафизики. Однако, не говоря уже об отсутствии полноты, так как никакая критика не составила еще таблицы категорий на основании твердого принципа, следует отметить, что совершенно не было известно в качестве принципа какое-либо априорное созерцание, которое Лейбниц, скорее, интеллектуировал, т. е. превратил лишь в смутные понятия. Это было причиной того, что он считал невозможным все непредставимое посредством одних только рассудочных понятий и выдвинул основоположения, несостоятельные и насилующие здравый рассудок. Вот примеры заблуждений, вытекающих из этих принципов.

1) Закон тождества неразличимого (principium identitatis indiscernibilium) гласит, что если мы об A и B, совершенно одинаковых во всех своих внутренних определениях (по качеству и количеству), составляем понятие как о двух вещах, то мы ошибаемся и должны признать их за одну и ту же вещь (numero eadem). С тем, что мы можем различать их по месту в пространстве, так как можно представить себе вне друг друга совершенно сходные и равные пространства, из чего вовсе не следует, что они составляют одно и то же пространство, потому что в таком случае можно было бы все бесконечное пространство свести в один кубический дюйм или того меньше, — с этим он не мог согласиться: он допускал только различия посредством понятий и

не признавал никакого специфически отличного от них способа представления, а именно созерцания, и притом априорного созерцания, которое, по его мнению, следовало разложить только на понятия сосуществования и последовательности; так он погрешил против здравого рассудка, который никогда не даст уговорить себя, что капля воды в одном месте может препятствовать другой совершенно сходной и равной капле быть в другом месте.

2) Из его закона достаточного основания, поскольку он полагал, что под него нельзя подставлять никакое априорное созерцание, и сводил представление об этом законе к одним лишь априорным понятиям, был сделан вывод, что все вещи, рассматриваемые метафизически, состоят из реальности и отрицания, из бытия и небытия, как у Демокрита все вещи в мировом пространстве состояли из атомов и пустоты; причиной же отрицания может быть только то, что нет основания, благодаря которому что-то полагается, т. е. нет реальности. Так Лейбниц создавал из всего так называемого метафизически дурного в соединении с добрым мир, состоящий только из света и тени, не принимая в соображение, что для появления тени в пространстве должно быть налицо тело, следовательно, нечто реальное, мешающее свету проникать в пространство. По его мнению, страдание имеет своим основанием только отсутствие удовольствия, порок — только отсутствие добродетельных побуждений, покой двигавшегося тела — отсутствие движущей силы, так как на основании одних лишь понятий реальность = *a* может быть противопоставлена не реальности = *b*, а только отсутствию [реальности] = o. При этом не принимается в соображение, что в созерцании, например во внешнем априорном созерцании, а именно в пространстве, возможно противоположение одного реального (движущей силы) другому реальному, а именно движущей силе в противоположном направлении. Аналогично этому и во внутреннем созерцании могут быть связаны в одном субъекте противоположные друг другу мотивы, а познаваемым a priori следствием этого столкновения реальностей может быть отрицание. Но для

этого Лейбниц должен был бы принять противоположные направления, а их можно представить только в созерцании, а не в одних лишь понятиях. Так возник принцип, противоречащий здравому рассудку и даже морали, [а именно] что всякое зло как основание = о, т. е. составляет одно лишь ограничение, или, по выражению метафизиков, формальное в вещах. Таким образом, его закон достаточного основания, поскольку он усматривал его только в понятиях, нисколько не помог ему выйти за пределы основоположения аналитических суждений — закона противоречия — и достигнуть a priori синтетического расширения [знания] посредством разума.

3) Его система предустановленной гармонии, хотя она, собственно, имела целью объяснение взаимодействия между душой и телом, все же должна была сначала объяснить вообще возможность взаимодействия между различными субстанциями, благодаря которому они составляют целое. При этом, конечно, пришлось придумать эту систему, потому что субстанции уже по самому понятию о них, если ничего больше к нему не присовокупить, должны быть представлены совершенно изолированными. В самом деле, ни одной субстанции, поскольку она обладает субсистенцией, не может быть присуща акциденция, имеющая свое основание в другой субстанции, и хотя другие субстанции существуют, но она ни в чем не должна зависеть от них, даже в том случае, если все они зависят от третьей субстанции (первосущности) как действия от причины. Таким образом, нет ничего такого, на основании чего акциденции одной субстанции в отношении ее состояния зависели бы от другой однородной внешней субстанции. Поэтому если они, как субстанции, должны находиться во взаимодействии, то оно может быть только идеальным, а не реальным (физическим) влиянием, потому что это последнее предполагает возможность такого взаимодействия, какое было бы понятно из самого их существования (чего на самом деле нет); следовательно, нужно признать творца существования художником, который при случае или с самого начала модифицировал эти сами по себе совершенно изолированные суб-

станции или так их устроил, что они подобно связи действия и причины гармонируют между собой так, как если бы они действительно влияли друг на друга. Так как система окказионализма[2] менее удобна для объяснения [всего] из одного принципа, чем последняя система — systema harmoniae praestabilitae, то должна была появиться эта удивительнейшая из всех выдумок философии, только потому что всё хотели объяснить и сделать понятным на основании понятий.

Если же принять чистое созерцание пространства как a priori лежащего в основе всех внешних отношений и составляющего только одно пространство, то посредством него все субстанции связаны отношениями, которые делают возможным физическое влияние и составляют нечто целое, так что все сущности как вещи в пространстве составляют вместе только один мир и не может быть нескольких миров, находящихся вне друг друга; это положение о единстве мира никак не может быть доказано, если его выводить только из понятий, не полагая в основу указанное созерцание.

4) Его монадология. На основании одних лишь понятий все субстанции или просты, или сложены из простого. Ведь сложение есть лишь отношение, без которого они, как субстанции, все же должны сохранять свое существование; а то, что остается по устранении всякого сложения, есть простое. Следовательно, все тела, если их мыслить только рассудком как агрегаты субстанций, состоят из простых субстанций. Но все субстанции кроме своих отношений друг к другу и сил, посредством которых они могут влиять друг на друга, должны иметь те или иные внутренне присущие им реальные определения, т. е. недостаточно приписывать им акциденции, которые состоят только во внешних отношениях, следует еще допустить в них и такие акциденции, которые относятся только к субъекту, т. е. внутренние акциденции. Но мы не знаем никаких внутренних реальных определений, которые могли бы быть приписаны простому, кроме представлений и того, что от них зависит; но телам их приписывать нельзя, а простым частям тел приходится приписывать их, если мы не хотим признать эти части как субстан-

ции внутренне совершенно пустыми. Простые субстанции, способные иметь представления, Лейбниц называет монадами. Итак, тела состоят из монад, представляющих как бы зеркало вселенной, т. е. наделенных способностью представления и отличающихся от монад мыслящих субстанций только отсутствием сознания. Их можно поэтому назвать дремлющими монадами; о них мы не знаем, разбудит ли их когда-нибудь природа, быть может, она уже пробудила бесконечно многие из них и позволит им снова впасть в дремоту, чтобы затем они вновь были вызваны к жизни и возвысились постепенно от животного состояния до человеческого и далее до более высоких степеней [развития]. Это какой-то волшебный мир, принять который знаменитого мужа заставило то, что он, как и следовало, не признавал чувственных представлений как явлений совершенно отличным от всех понятий способом представлений, т. е. созерцанием, а считал их лишь смутным познанием посредством понятий, которые принадлежат рассудку, а не чувственности.

Закон *тождества неразличимого*, закон *достаточного основания*, система *предустановленной гармонии* и, наконец, *монадология* составляют все то новое, что пытались ввести в метафизику теоретической философии Лейбниц и после него Вольф, метафизические заслуги которого в практической философии гораздо более значительны. В заключение предоставим тем, кого не вводят в заблуждение громкие имена, судить, можно ли назвать эти попытки успехами метафизики, хотя нельзя отрицать, что они могли подготовить ее к успехам.

К теоретически-догматической части метафизики принадлежит также общее рациональное учение о природе, или чистая философия предметов внешних чувств, т. е. рациональное учение о телах, и философия предметов внутреннего чувства, т. е. рациональное учение о душе. Эта наука применяет к двоякого рода восприятиям принципы возможности опыта вообще, не полагая в основу ничего эмпирического, кроме того факта, что существуют два вида предметов. — Наука в обоих

учениях может быть лишь постольку, поскольку к ним применима математика, т. е. конструирование понятий; поэтому пространственное в предметах a priori дает физике больше, чем временна́я форма, которая имеет одно только измерение и лежит в основе созерцания внутреннего чувства.

Понятия наполненного и пустого пространства, движения и движущих сил могут и должны быть сведены в рациональной физике к их априорным принципам, между тем как в рациональной психологии априорные принципы представляют только понятие нематериальности мыслящей субстанции, понятие ее изменений и понятие тождества личности, несмотря на изменения; все остальное есть эмпирическая психология или, вернее, только антропология, так как можно доказать, что нам нельзя знать, обладает ли и в какой степени обладает способностью мышления жизненное начало в человеке (душа) без тела; все здесь сводится только к эмпирическому познанию, т. е. к такому, которое мы можем приобрести из жизни, стало быть при сочетании души с телом, и которое поэтому не соответствует конечной цели метафизики, а именно попытке перейти от чувственно воспринимаемого к сверхчувственному. Этот переход составляет вторую эпоху попыток чистого разума в области философии, которую и представим теперь.

ВТОРАЯ СТАДИЯ МЕТАФИЗИКИ

Первую стадию метафизики можно назвать стадией онтологии, потому что она учит не исследованию сущности наших понятий о вещах путем разложения их на признаки, что составляет предмет логики, а занимается вопросом о том, как и какие понятия мы составляем a priori о вещах, чтобы подвести под них все, что может быть дано в созерцании вообще. Это подведение могло удаться не иначе как в том случае, если форма априорного созерцания дает нам в пространстве и времени познание объектов только как явлений, а не как вещей в себе. В этой стадии разум через ряд подчиненных друг другу условий, которые в свою оче-

редь также всегда обусловлены, призван беспрестанно стремиться к безусловному, так как всякое пространство и всякое время могут быть представлены не иначе как в виде части еще большего данного пространства или данного времени, в которых и до́лжно искать условий для того, что́ дано во всяком созерцании, чтобы дойти до абсолютного.

Второй крупный шаг, которого требуют от метафизики, состоит в том, чтобы прийти от условного в предметах возможного опыта к безусловному и расширить познание до завершения этого ряда разумом (ведь то, что сделано до этого, сделано рассудком и способностью суждения). Стадию, которую метафизика должна теперь пройти, можно поэтому назвать стадией трансцендентальной космологии, так как пространство и время следует рассматривать во всем их объеме как совокупность всех условий и представить их как вместилище всех связанных между собой действительных вещей. Таким образом, поскольку все вещи вместе как целое наполняют пространство и время, нужно представить их под понятием мира.

Здесь отыскиваются синтетические условия (principia) возможности вещей, т. е. их определяющие основания (principia essendi), притом в целокупности восходящего ряда, в котором они подчинены друг другу; они отыскиваются для обусловленного (для principiatis), с тем чтобы дойти до безусловного (principium, quod non est principiatum). Этого требует разум для своего удовлетворения. Нисходящий ряд от условия к обусловленному не представляет никаких затруднений, так как для него не требуется абсолютной целокупности, и потому этот ряд всегда может оставаться незавершенным, потому что следствия сами собой вытекают, если только дано высшее основание, от которого они зависят.

И вот оказывается, что в пространстве и времени все обусловлено и что безусловное в восходящем ряду условий вообще недостижимо. Понятие абсолютного целого, мыслимого как безусловное, но состоящего из одного лишь обусловленного, заключает в себе противоречие; следовательно, безусловное можно рас-

сматривать только как член ряда, ограничивающий этот ряд как основание, но сам не составляющий следствие другого основания. Непостижимость, проявляющаяся во всех классах категорий, поскольку они применяются к отношению между следствиями и основаниями, впутывает разум в спор с самим собой, неразрешимый до тех пор, пока предметы в пространстве и времени принимаются не за явления только, а за вещи в себе; до эпохи критики чистого разума это было неизбежно, так что тезис и антитезис непрестанно уничтожали друг друга и необходимо повергали разум в безнадежный скептицизм, который потому должен был печально окончиться для метафизики, что нечего было и думать о переходе к сверхчувственному, составляющем конечную ее цель, если даже при рассмотрении предметов чувств она не в состоянии была удовлетворить своей потребности в безусловном *.

Если мы теперь перейдем в восходящем ряду от обусловленного к условиям в мировом целом, с тем чтобы дойти до безусловного, то обнаружатся следующие подлинные или только кажущиеся противоречия разума с самим собой в теоретически-догматическом познании некоего данного мирового целого, *во-первых,* на основании математических идей сложения или деления однородного; *во-вторых,* на основании динамических идей зависимости (Gründung) существования обусловленного от безусловного существования.

I. [Антиномия обнаруживается] в вопросе об *экстенсивной величине* мира при измерении его, т. е. наложении одной и той же единицы как меры, чтобы получить о нем определенное понятие, а именно понятие a) о пространственной и b) временно́й величине мира, поскольку обе они даны (следовательно, нужно измерять про-

---

* Утверждение, что совокупность всех условий во времени и пространстве безусловна, ложно. В самом деле, если все в пространстве и времени обусловлено (внутри), то никакое целое из него невозможно. Следовательно, те, кто допускает абсолютное целое из одних только обусловленных условий, противоречат сами себе все равно, принимают ли они его за ограниченное (конечное) или неограниченное (бесконечное), а между тем пространство приходится рассматривать именно как такое целое, точно так же и протекшее время.

должительность протекшего времени); о той и другой величине разум с одинаковым основанием утверждает, что она бесконечна и что она тем не менее не бесконечна, т. е. конечна. Но доказательство обоих утверждений — что поразительно! — ведется не прямо, а только апагогически, т. е. путем опровержения противоположного. Итак,

a) *Тезис*: мир по величине в пространстве бесконечен; в самом деле, если бы он был конечен, то он был бы ограничен пустым пространством, которое бесконечно, но само по себе не есть что-либо существующее, хотя все же предполагает существование чего-то как предмета возможного восприятия, а именно существование пространства, которое не содержит ничего реального и в то же время содержит что-то реальное, будучи границей реального, т. е. последним заметным условием того, что граничит друг с другом в пространстве, а это противоречиво; в самом деле, пустое пространство не может быть воспринято и не предполагает (ощутимого) существования.

b) *Антитезис*: мир бесконечен также и в отношении протекшего времени. В самом деле, если бы он имел начало, то ему предшествовало бы пустое время, которое сделало бы возникновение мира, стало быть предшествовавшее ничто, предметом возможного опыта, а это противоречиво.

II. В отношении *интенсивной* величины, т. е. степени наполнения пространства и времени, обнаруживается следующая антиномия.

a) *Тезис*: телесные вещи в пространстве состоят из простых частей. В самом деле, если допустить противоположное, то, хотя бы части и были субстанциями, однако по устранении всякого их сложения как только отношения, не осталось бы ничего, кроме одного лишь пространства как субъекта всех отношений. Следовательно, тела состояли бы не из субстанций, что противоречит предположению.

b) *Антитезис*: тела не состоят из простых частей.

В первом классе идей возникает антиномия все равно, восходим ли мы в понятии пространственной и временно́й величины вещей в мире от частей, данных

полностью обусловленно, к безусловному целому путем сложения или нисходим с помощью деления от данного целого к частям, мыслимым безусловными. — Что касается первого, то, признав мир в отношении пространства и протекшего времени бесконечным или конечным, мы и в том и в другом случае неизбежно запутаемся в противоречиях. В самом деле, если мир вместе с пространством и протекшим временем, которое его охватывает, дан как бесконечная величина, то он некая данная величина, которая никогда не может быть дана целиком, что противоречиво. Если всякое тело или всякое время при изменении состояния вещей состоят из простых частей, то ввиду бесконечной делимости пространства и времени (доказанной в математике) должно быть дано бесконечное множество [частей], которое, однако, по своему понятию никогда не может быть дано целиком, что противоречиво.

Со вторым классом идей, идей о динамически безусловном, дело обстоит точно так же. С одной стороны, утверждают, что нет никакой свободы, все в мире происходит по естественной необходимости, так как в ряду действий в отношении к их причинам господствует исключительно механизм природы, где всякое изменение предопределено предшествующим состоянием. С другой стороны, этому всеобщему утверждению противостоит следующий антитезис: надобно полагать, что некоторые события возможны на основе свободы, не могут они все подчиняться закону естественной необходимости, потому что тогда все совершалось бы лишь обусловленно и, следовательно, в ряду причин не было бы ничего безусловного, допускать же целокупность условий в ряду, состоящем из одного лишь обусловленного, противоречиво.

Наконец, принадлежащий к динамическому классу, вообще-то достаточно ясный тезис о том, что в ряду причин не все случайно и что должно ведь быть какое-нибудь абсолютно необходимое существо, обоснованно опровергается антитезисом, гласящим, что никакое мыслимое нами существо нельзя мыслить абсолютно необходимой причиной других существ в мире, потому что оно в таком случае вместе с другими вещами принад-

лежало бы как член к восходящему ряду действий и причин, в котором никакая каузальность не безусловна, а между тем здесь должна была бы быть допущена безусловная каузальность, что противоречиво.

Примечание. Если тезис *мир сам по себе бесконечен* должен обозначать, что он больше всякого числа (при сравнении с данной мерой), то он ложен, так как [понятие] бесконечного числа заключает в себе противоречие. — Если утверждать, что мир не бесконечен, то это верно, но тогда неизвестно, каков мир. Если я говорю, что он конечен, то это также неправильно, ведь граница его не есть предмет возможного опыта. Таким образом, все, что касается данного пространства и протекшего времени, требуется лишь для опровержения. И ложны оба положения, так как возможный опыт не имеет границы и не может быть бесконечным и только мир как явление есть объект возможного опыта.

* * *

Приведем следующие соображения по этому поводу:

Во-первых, тезис, гласящий, что для всякого обусловленного должно быть дано абсолютно безусловное, приложим как основоположение ко всем вещам, поскольку их связь мыслится чистым разумом, т. е. как связь вещей в себе. Если же, применяя этот тезис, окажется, что он не приложим к предметам в пространстве и времени без противоречия, то из этого противоречия нет иного выхода, кроме предположения, что предметы в пространстве и времени как объекты возможного опыта следует считать не вещами в себе, а только явлениями, форма которых зависит от субъективного свойства нашего способа созерцать их.

Таким образом, антиномия чистого разума неизбежно приводит к этому ограничению нашего познания и то, что раньше в аналитике было a priori догматически доказано, неоспоримо подтверждается здесь, в диалектике, как бы неким экспериментом, который разум производит над своей собственной способностью. В пространстве и времени нельзя найти безусловного, требуемого разумом, и ему остается только беспрестанно

полностью обусловленно, к безусловному целому путем сложения или нисходим с помощью деления от данного целого к частям, мыслимым безусловными. — Что касается первого, то, признав мир в отношении пространства и протекшего времени бесконечным или конечным, мы и в том и в другом случае неизбежно запутаемся в противоречиях. В самом деле, если мир вместе с пространством и протекшим временем, которое его охватывает, дан как бесконечная величина, то он некая данная величина, которая никогда не может быть дана целиком, что противоречиво. Если всякое тело или всякое время при изменении состояния вещей состоят из простых частей, то ввиду бесконечной делимости пространства и времени (доказанной в математике) должно быть дано бесконечное множество [частей], которое, однако, по своему понятию никогда не может быть дано целиком, что противоречиво.

Со вторым классом идей, идей о динамически безусловном, дело обстоит точно так же. С одной стороны, утверждают, что нет никакой свободы, все в мире происходит по естественной необходимости, так как в ряду действий в отношении к их причинам господствует исключительно механизм природы, где всякое изменение предопределено предшествующим состоянием. С другой стороны, этому всеобщему утверждению противостоит следующий антитезис: надобно полагать, что некоторые события возможны на основе свободы, не могут они все подчиняться закону естественной необходимости, потому что тогда все совершалось бы лишь обусловленно и, следовательно, в ряду причин не было бы ничего безусловного, допускать же целокупность условий в ряду, состоящем из одного лишь обусловленного, противоречиво.

Наконец, принадлежащий к динамическому классу, вообще-то достаточно ясный тезис о том, что в ряду причин не все случайно и что должно ведь быть какое-нибудь абсолютно необходимое существо, обоснованно опровергается антитезисом, гласящим, что никакое мыслимое нами существо нельзя мыслить абсолютно необходимой причиной других существ в мире, потому что оно в таком случае вместе с другими вещами принад-

лежало бы как член к восходящему ряду действий и причин, в котором никакая каузальность не безусловна, а между тем здесь должна была бы быть допущена безусловная каузальность, что противоречиво.

Примечание. Если тезис *мир сам по себе бесконечен* должен обозначать, что он больше всякого числа (при сравнении с данной мерой), то он ложен, так как [понятие] бесконечного числа заключает в себе противоречие. — Если утверждать, что мир не бесконечен, то это верно, но тогда неизвестно, каков мир. Если я говорю, что он конечен, то это также неправильно, ведь граница его не есть предмет возможного опыта. Таким образом, все, что касается данного пространства и протекшего времени, требуется лишь для опровержения. И ложны оба положения, так как возможный опыт не имеет границы и не может быть бесконечным и только мир как явление есть объект возможного опыта.

* * *

Приведем следующие соображения по этому поводу:

Во-первых, тезис, гласящий, что для всякого обусловленного должно быть дано абсолютно безусловное, приложим как основоположение ко всем вещам, поскольку их связь мыслится чистым разумом, т. е. как связь вещей в себе. Если же, применяя этот тезис, окажется, что он не приложим к предметам в пространстве и времени без противоречия, то из этого противоречия нет иного выхода, кроме предположения, что предметы в пространстве и времени как объекты возможного опыта следует считать не вещами в себе, а только явлениями, форма которых зависит от субъективного свойства нашего способа созерцать их.

Таким образом, антиномия чистого разума неизбежно приводит к этому ограничению нашего познания и то, что раньше в аналитике было a priori догматически доказано, неоспоримо подтверждается здесь, в диалектике, как бы неким экспериментом, который разум производит над своей собственной способностью. В пространстве и времени нельзя найти безусловного, требуемого разумом, и ему остается только беспрестанно

восходить от условия к условию, не надеясь достигнуть конца.

Во-вторых, разногласие этих тезисов не есть только логическое разногласие аналитического противоположения (contradictorie oppositorum), т. е. это не просто противоречие, ведь в таком случае при истинности одного другое необходимо ложно, и наоборот, как, например, тезис *мир пространственно бесконечен* в сравнении с антитезисом *мир в пространстве не бесконечен.* Разногласие указанных выше тезисов есть трансцендентальное разногласие синтетического противоположения (contrarie oppositorum); например, тезис *мир пространственно конечен* содержит в себе больше, чем требуется для логического противоположения, так как он утверждает не только то, что при восхождении к условиям нельзя найти безусловного, но и то, что этот ряд подчиненных друг другу условий тем не менее представляет собой совершенно абсолютное целое. Поэтому оба тезиса могут быть ложными, как в логике два противных суждения (contrarie opposita), и в самом деле они таковы, потому что о явлениях они говорят так, как будто они вещи в себе.

В-третьих, тезис и антитезис могут содержать также меньше, чем это необходимо для логического противоположения, и тогда оба могут быть истинными, как это бывает в логике с двумя суждениями, противоположными друг другу только из-за различия субъектов (iudicia subcontraria). Такова в самом деле антиномия динамических основоположений, если субъект обоих противоположных суждений берется в различных значениях, например понятие причины как causa phaenomenon в тезисе *всякая каузальность явлений в чувственно воспринимаемом мире подчинена механизму природы* кажется противоречащим антитезису *некоторые случаи каузальности этих явлений не подчинены этому закону,* но противоречие здесь вовсе не необходимо, так как в антитезисе субъект может быть взят в ином смысле, чем в тезисе, а именно этот же субъект можно мыслить как causa noumenon, и тогда оба положения могут быть истинными; один и тот же субъект может как вещь в себе быть свободным от определения есте-

ственной необходимостью, а как явление может в отношении того же поступка быть несвободным. Точно так же обстоит дело и с понятием необходимого существа.

В-четвертых, эта антиномия чистого разума, которая, как кажется, необходимо вызывает скептический застой [в области] чистого разума, в конце концов приводит посредством критики к догматическим успехам его, а именно когда выясняется, что такой ноумен в качестве вещи в себе, по крайней мере в практическом отношении, действителен и по меньшей мере по своим законам познаваем, хотя он и сверхчувствен.

Свобода воли (Willkür) и есть это сверхчувственное, которое благодаря моральным законам не только действительно дано в субъекте, но и определяет объект в практическом отношении. С теоретической же точки зрения объект вовсе не был бы доступен познанию и составляет подлинную конечную цель метафизики.

Возможность такого успеха разума с помощью динамических идей основывается на том, что здесь сложение, состоящее в связывании действия с причиной или случайного с необходимым, не должно быть соединением однородного в отличие от математического синтеза, а основание и следствие, условие и обусловленное могут быть различного рода, и, таким образом, продвижение от обусловленного к условию может быть переходом от чувственно воспринимаемого к сверхчувственному как высшему условию в соответствии с основоположениями.

* * *

Обе динамические антиномии утверждают меньше, чем требуется для противоположения, как бывает, например, при двух частных суждениях. Поэтому оба тезиса могут быть истинными.

В динамических антиномиях условием может быть принято нечто неоднородное [с обусловленным]. — Здесь мы имеем и нечто такое, посредством чего мы можем познать сверхчувственное (бога, которого, собственно, и имеет в виду цель), так как закон свободы дан как сверхчувственный.

Конечную цель составляет сверхчувственное в мире (духовная природа души) и вне мира (бог), следовательно, бессмертие и теология.

ТРЕТЬЯ СТАДИЯ МЕТАФИЗИКИ

Практически-догматический переход к сверхчувственному

Прежде всего нужно иметь в виду, что во всем этом сочинении в соответствии с задачей, поставленной Академией, под метафизикой подразумевается только теоретическая наука или, как ее еще называют, *метафизика природы*, поэтому переход ее к сверхчувственному не следует понимать как продвижение к совершенно другой науке, а именно к морально-практической науке разума, которую можно назвать *метафизикой нравов*. Это было бы отступлением в совершенно другую область (μετάβασις εἴς ἄλλο γένος), хотя и метафизика нравов имеет своим предметом сверхчувственное, а именно свободу, но не занимается ее природой, а обосновывает практические принципы поведения.

На основании всех произведенных во второй стадии исследований нельзя найти в природе, т. е. в чувственно воспринимаемом мире, безусловное, хотя оно необходимо должно быть допущено. Но о сверхчувственном не может быть никакого теоретически-догматического познания (noumenorum non datur scientia). Поэтому практически-догматический переход метафизики природы кажется внутренне противоречивым и эта третья стадия ее — невозможной.

Однако среди понятий, необходимых — все равно как — для познания природы, мы находим одно понятие особого качества: посредством него мы выясняем для себя не то, что́ имеется в объекте, а то, что́ мы в него вкладываем; следовательно, это понятие не есть в сущности составная часть познания предмета, но все же данное разумом средство или основание познания, и притом теоретического, хотя не догматического познания. Это — понятие *целесообразности* природы; так как она может быть предметом опыта, то понятие это не трансцендентное, а имманентное, такое,

как понятие о структуре глаз и ушей, о которой, однако, что касается опыта, мы не знаем более того, что уже было известно Эпикуру, а именно что мы пользуемся этими органами, чтобы видеть и слышать, после того как природа создала их, причем не доказывается, что производящая их причина сама имела в виду создать эту структуру сообразно названной цели; ведь эту цель нельзя воспринять, ее можно только привнести с помощью умствования, чтобы познать целесообразность в таких предметах.

Таким образом, у нас есть понятие о телеологии природы, притом оно априорно, иначе мы бы не вкладывали его в наши представления об объектах, а должны были бы извлекать его из них как эмпирических созерцаний; априорная же возможность такого способа представления, который еще не составляет никакого познания, основывается на том, что мы воспринимаем в нас самих способность связывания по целям (nexus finalis).

Следовательно, хотя физико-теологические учения (о целях природы) никогда не догматичны, а тем более не могут нам дать понятие о конечной цели, т. е. о безусловном в ряду целей, тем не менее у нас остается оспариваемое, правда, скептиками, но все же неопровержимое понятие свободы в том виде, в каком оно встречается в космологии в качестве самой чувственно не обусловленной каузальности, а вместе с ним и понятие о конечной цели. Более того, без него нельзя обойтись в морально-практической сфере, хотя его объективную реальность, как и объективную реальность всякой целесообразности данных или мыслимых предметов, нельзя подтвердить теоретически-догматически.

Высшее благо, поскольку оно возможно в мире, и есть эта конечная цель чистого практического разума; его следует, однако, искать не только в том, что́ может доставить природа, а именно в счастье (в наибольшей сумме удовольствий), но и в том, что́ составляет высшее требование, т. е. условие, при котором разум только и может признать за существами в мире право на счастье, а именно в нравственно законосообразном поведении их.

Этот предмет разума сверхчувствен; стремиться к нему как к конечной цели есть долг. Следовательно, нет сомнения, что должна существовать стадия метафизики для этого перехода и продвижения в ней. Без теории это, однако, невозможно, ведь конечная цель не полностью находится в нашей власти; поэтому мы должны составить себе теоретическое понятие об источнике, из которого она может возникнуть. Однако эту теорию можно составить не на основе того, что мы познаем в объектах, а на основе того, что мы вкладываем в них, так как предмет сверхчувствен. — Таким образом, эта теория может иметь место только с точки зрения практически-догматической и может обеспечить идее конечной цели достаточную степень объективной реальности только с этой точки зрения.

Что касается понятия цели, то оно всегда составлено нами самими, понятие же конечной цели должно быть a priori составлено разумом.

Таких составленных понятий или, вернее, с теоретической точки зрения трансцендентных идей, если их строить по аналитическому методу, можно насчитать три, а именно: сверхчувственное *в* нас, *выше* нас и *после* нас.

1. *Свобода,* с нее следует начинать, так как только относительно этого сверхчувственного в существах познаем мы законы под именем моральных законов. Мы познаем их a priori, стало быть догматически, но лишь в практическом отношении, которое единственно делает возможной конечную цель. Следовательно, на основе этих законов можно признать *автономию* чистого практического разума также *автократией,* т. е. способностью еще здесь, при жизни, несмотря на все препятствия, которые влияния природы могут ставить нам как чувственным существам, достигать, поскольку мы все же умопостигаемые существа, конечной цели, если иметь в виду формальное условие ее, т. е. нравственность. Это допущение есть *вера в добродетель* как принцип для достижения высшего блага *в нас.*

2. *Бог,* самодовлеющий принцип высшего блага, стоящий *выше нас*; как моральный творец мира, он восполняет нашу неспособность также в отношении

материальных условий этой конечной цели — счастья, соответствующего нравственности.

3. *Бессмертие*, т. е. продолжение нашего существования *после нас* как земных существ с бесконечно продолжающимися моральными и физическими следствиями, которые соответствуют нашему моральному поведению.

Практически-догматическое познание именно этих моментов сверхчувственного, если строить его по синтетическому методу, начинается с неограниченного обладателя высшего первоначального блага, переходит (посредством свободы) к производному [благу] в чувственно воспринимаемом мире и заканчивается будущим умопостигаемым благом вместе со следствиями этой конечной цели людей; итак, систематически связанные, они стоят в таком порядке: бог, свобода, бессмертие.

Что человеческий разум, определяя эти понятия, стремится к действительному познанию, это не требует доказательства. Именно для того, чтобы удовлетворить это стремление, метафизика стала необходимым предметом исследований и не нуждается в обосновании своей непрестанной работы для этой цели. — Но сделала ли она со времен Лейбница и Вольфа что-нибудь в отношении этого сверхчувственного, познание которого составляет ее конечную цель, как много она сделала и что вообще она может сделать? На это следует ответить, если поставлен вопрос об осуществлении конечной цели, для которой вообще должна существовать метафизика.

РЕШЕНИЕ АКАДЕМИЧЕСКОЙ ЗАДАЧИ

I

Каких успехов может достигнуть метафизика в вопросе о сверхчувственном?

Критика чистого разума в достаточной мере доказала, что за пределами предметов чувств у нас не может быть никакого теоретического познания, а также

никакого теоретически-догматического познания, так как в этом случае все должно было бы быть познано a priori посредством понятий. Невозможно это по той простой причине, что под всякое понятие, чтобы придать ему объективную реальность, нужно подставить какое-нибудь созерцание, а всякое созерцание чувственно. Иными словами, это значит, что мы не можем узнать ничего о природе сверхчувственных предметов — бога, нашей собственной способности свободы и нашей души (обособленной от тела); мы не можем узнать внутреннего принципа всего того, что относится к существованию этих вещей, ни следствий, ни действий его, которые дали бы нам понять, хотя бы в самой малой степени, явления их или позволили бы нам познать их принцип, самый объект.

Следовательно, вопрос сводится только к тому, нельзя ли, несмотря на это, иметь практически-догматическое познание об этих сверхчувственных предметах, которое и составило бы третью стадию метафизики, осуществляющую всю ее цель.

В этом случае мы должны были бы исследовать не то, какова сверхчувственная вещь сама по себе, а то, как мы должны ее мыслить и какие свойства допустить в ней, чтобы она соответствовала для нас практически-догматическому объекту чистого нравственного принципа, а именно конечной цели, т. е. высшему благу. Тогда, не желая пускаться в запредельное, мы не исследовали бы природы вещей, которые мы сами создали только для необходимых практических потребностей и которые, быть может, вовсе не существуют вне нашей идеи и, вероятно, существовать не могут (хотя идея эта вовсе не содержит в себе противоречия); мы бы только желали знать, какие моральные основоположения для поступков обязательны сообразно той идее, которую разум сделал для нас неизбежно необходимой. Тогда возникло бы практически-догматическое познавание и знание свойств предмета без всякого теоретического познания его (suspensio iudicii). Что касается этой вышеупомянутой модальности нашего признания истины, то почти только от имени, которое мы дадим ему, зависит, чтобы оно не заключало в себе для такой цели

ни слишком мало (если назвать его просто мнением), ни слишком много (если назвать его вероятным познанием) и не дало таким образом оружия в руки скептику.

Убеждение, будучи признанием истины, при котором мы сами не можем разобраться, покоится ли оно только на субъективных или на объективных основаниях, противоположно лишь чувствуемому убеждению, при котором субъект полагает, что сознает объективные основания и их достаточность, хотя не может назвать их и, стало быть, не может уяснить себе их связь с объектом. Однако и то и другое убеждение нельзя причислить к модальностям признания истины в догматическом познании, все равно теоретическом или практическом, потому что это познание должно вытекать из принципов, которые, следовательно, также должны быть доступны отчетливому, понятному представлению, могущему быть сообщенным другим.

Значение этого признания истины, основанного в отличие от мнения и знания на суждении с теоретической целью, может быть выражено в слове *вера,* под которым подразумевается допущение, предположение (гипотеза), необходимое только потому, что в основе его лежит объективное практическое правило поведения; из него, правда, мы не усматриваем теоретически возможность осуществления [его] и вытекающего из него объекта самого по себе, но субъективно познаем единственный способ согласования его с конечной целью.

Такая вера есть признание истинности теоретического положения, например, положения *бог существует,* практическим разумом, рассматриваемым в этом случае как чистый практический разум, когда мы вынуждены принять a priori это положение с практической целью, ввиду того что конечная цель — согласие наших стремлений с высшим благом — подчинена необходимому практическому, а именно моральному, правилу, действие которого мы мыслим себе возможным, не иначе, как предполагая существование первоначального высшего блага.

Так, ожидание плохого урожая после засухи, длившейся всю весну, есть просто *мнение,* а после

жатвы — *знание* для тех, кто не занимается торговлей хлебом; для купца же, чья цель и чье дело — приобрести барыши от этой торговли, ожидание плохого урожая и, следовательно, [сознание] необходимости беречь свои запасы есть *вера,* так как он должен при этом решить, как поступить, ведь это затрагивает его интересы. Но необходимость этого решения, принятого на основании правил рассудительности, имеет только условное значение, тогда как необходимость, предполагаемая нравственной максимой, основывается на принципе, который абсолютно необходим.

Вот почему вера в морально-практическом отношении уже сама по себе имеет моральную ценность, так как она заключает в себе свободно делаемое допущение. credo чистого практического разума, состоящее из трех утверждений: верю в единого бога как первоисточника всего доброго в мире, как его конечную цель; верю в возможность согласия с этой конечной целью, высшим благом в мире, поскольку это зависит от человека; верю в загробную вечную жизнь как условие беспрестанного приближения мира к высшему благу, возможному в нем, — это credo, говорю я, есть результат *свободного* признания, без которого оно не имело бы никакой моральной ценности. Следовательно, оно не допускает никакого императива (никакого crede) и основание доказательства правильности его не есть доказательство истинности этих положений, если рассматривать их как теоретические, стало быть, не есть объективное указание действительности этих предметов, так как оно невозможно в отношении сверхчувственного; оно лишь субъективное, притом практически значимое, и для этой цели достаточное указание поступать так, как если бы мы знали, что эти предметы действительно существуют. Этот способ представления нельзя считать необходимым также с технически-практической точки зрения как правила житейской мудрости (лучше допускать слишком много, чем слишком мало), иначе вера была бы не искренней; он необходим только с моральной точки зрения, для того чтобы к тому, к чему мы сами уже тяготеем, а именно к стремлению содействовать высшему благу в мире, присовокупить, хотя бы

посредством одних лишь идей разума, дополнение к теории возможности этого блага. При этом вследствие одного только требования моральных законов к нам мы сами создаем себе эти объекты — бога, свободу в практическом отношении и бессмертие — и произвольно приписываем им объективную реальность, так как мы уверены, что нет никакого противоречия в этих идеях, которые, если принять их, оказывают обратное морально направленное действие на субъективные принципы моральности и на ее укрепление, а стало быть, и на поведение.

Но разве нет также теоретических доказательств истинности этих вероучений, на основании которых можно было бы сказать, что бог, *вероятно,* существует, что имеется в мире нравственное состояние, соответствующее его воле и идее высшего блага, и что каждому человеку уготована загробная жизнь? — Ответ таков: понятие *вероятность* в применении к данному случаю нелепо. В самом деле, вероятно (probabile) то, что само по себе имеет основание для признания истины, которое больше половины достаточного основания; следовательно, математическое определение модальности признания истины и приближение к достоверности возможно там, где моменты этого определения должны быть признаны однородными, напротив, основание более или менее правдоподобного (verosimile) может состоять из неоднородных оснований, но именно поэтому нельзя узнать его отношение к достаточному основанию.

Сверхчувственное же даже по роду (toto genere) отличается от чувственно познаваемого, потому что оно находится за пределами всякого возможного для нас познания. Следовательно, нет никакого способа прийти к нему тем же путем, каким мы можем надеяться достигнуть достоверности в сфере чувственно воспринимаемого; следовательно, нет никакого приближения к достоверности, стало быть нет признания его истинности, логическую ценность которого можно было бы назвать вероятностью.

К убеждению в бытии бога, в существовании высшего блага и загробной жизни мы нисколько не можем приблизиться теоретически, даже при самом сильном на-

пряжении разума, так как у нас нет никакой возможности проникнуть в природу сверхчувственных предметов. Практически же мы сами создаем себе эти предметы, так как полагаем, что идея их способствует конечной цели нашего чистого разума, а эта конечная цель, поскольку она морально необходима, может, конечно, вызвать иллюзию, будто то, что имеет реальность в субъективном отношении, а именно для применения свободы человека, есть познание существования объекта, сообразного этой форме, так как оно представлено опыту в поступках, сообразных закону свободы.

Теперь остается обрисовать третью стадию метафизики на пути чистого разума к конечной цели. — Она образует замкнутый круг и из познаний о сверхчувственном составляет целое, вне которого нет познаний этого рода и которое тем не менее охватывает все, что может удовлетворить потребности чистого разума. — Действительно, освободившись от всего эмпирического, в котором метафизика все еще была запутана на первых двух стадиях, и от условий чувственного созерцания, которые представляли ей предметы только в явлении, и встав на точку зрения идей, исходя из которых рассматривает свои предметы соответственно тому, каковы они сами по себе, она описывает круг понятий, который теоретически-догматически начинается со свободы как сверхчувственной, но познаваемой каноном морали способности и возвращается к ней же с практически-догматической целью, т. е. направленной к высшему искомому в мире благу, и возможность этого высшего блага она дополняет идеями о боге и бессмертии и диктуемым самой нравственностью доверием к достижимости этой цели и таким образом придает этому понятию объективную, но практическую реальность.

Тезисы *бог существует, в природе мира есть первоначальная, хотя и непонятная, склонность к согласию с моральной целесообразностью,* наконец, *в душе человека имеется склонность, делающая ее способной непрестанно приближаться к этой целесообразности,* — эти

тезисы доказывать теоретически-догматически означало бы пускаться в запредельное, хотя, правда, что касается второго тезиса, объяснение его физической, встречающейся в мире целесообразностью может значительно способствовать принятию моральной целесообразности. То же самое относится и к модальности признания истины, к мнимому познаванию и знанию, причем забывают, что эти идеи мы сами произвольно создали, а не вывели из объектов, стало быть, с теоретической точки зрения они дают право только на *допущение* их, с практической же точки зрения — на утверждение сообразности этого допущения с разумом.

Отсюда вытекает также то примечательное следствие, что успех метафизики в ее третьей стадии в области теологии достигается легче всего именно потому, что он направлен к конечной цели, и хотя метафизика и занимается здесь сверхчувственным, однако [это ее занятие] не запредельно, и она понятна обыденному человеческому разуму так же, как и философам, и в такой степени, что философы вынуждены ориентироваться с помощью обыденного разума, чтобы не попасть в запредельное. Философия как учение мудрости получает это преимущество перед философией как спекулятивной наукой только от чистой практической способности разума, т. е. от морали, поскольку может быть выведена из понятия свободы как принципа, правда сверхчувственного, но практического, a priori познаваемого.

Бесплодны были все попытки метафизики расшириться теоретически-догматически в том, что касается ее конечной цели — сверхчувственного: *во-первых,* в познании божественной природы как высшего первоначального блага; *во-вторых,* в познании природы мира, в которой и посредством которой должно быть возможным высшее производное благо; *в-третьих,* в познании человеческой природы, поскольку она наделена естественными качествами, необходимыми для развития, сообразного этой конечной цели. Бесплодность всех попыток, сделанных до конца лейбницевско-вольфовской эпохи в этой области, и вместе с тем неизбежная неудача, которая ждет все попытки, какие в буду-

щем еще могут быть предприняты, должны теперь доказать, что для метафизики нет никакой надежды достигнуть ее конечной цели на теоретически-догматическом пути и что все мнимое познание в этой области трансцендентно, стало быть совершенно пусто.

Трансцендентная теология

Разум желает составить себе в метафизике понятие о происхождении всех вещей, о первосущности (ens originarium) и ее внутренних свойствах и начинает субъективно с первоначального понятия (conceptus originarius) реальности вообще (realitas), т. е. с того, понятие чего заключает в себе представление о бытии в отличие от того, понятие чего заключает в себе представление о небытии. При этом разум, чтобы объективно мыслить также безусловное в этой первосущности, представляет ее содержащей полноту (omnitudo) реальности (ens realissimum) и таким образом целиком определяет понятие ее как высшего существа, к чему не способно ни одно другое понятие. Что же касается возможности такого существа, то, по словам Лейбница, нетрудно доказать ее, потому что реальности, состоящие из одних утверждений, не могут противоречить друг другу, а все, что можно мыслить, поскольку понятие его не противоречит самому себе, т. е. все то, о чем возможно понятие, есть и возможная вещь; однако разум, руководимый критикой, имеет право усомниться в этом.

Все это хорошо, если только метафизика не принимает здесь понятия за вещи и вещи или, вернее, названия их за понятия и таким образом умствует попусту!

Верно, что, составляя a priori понятие о вещи вообще, следовательно, онтологически, мы всегда в основу первоначального понятия мысленно полагаем понятие о всереальнейшем существе, ведь отрицание как определение вещи есть всегда лишь производное представление, потому что его как устранение (remotio) нельзя мыслить, если до этого не мыслить противоположную ему реальность как нечто такое, что пола-

гается (positio s. reale); таким образом, если мы сделаем это субъективное условие мышления объективным условием самих вещей, то мы должны все отрицания рассматривать только как границы всей совокупности реальностей, стало быть, все вещи, кроме этой одной совокупности, считать ее возможными производными.

Это единое, которое удивительно приколдовало к себе метафизику, есть высшее метафизическое благо. Оно содержит в себе материал для произведения всех других возможных вещей, как залежи мрамора содержат материал для бесконечно разнообразных скульптур, которые все возможны только через ограничение (отделение всего прочего от некоторой части целого, следовательно, только через отрицание), и, таким образом, зло отличается от добра в мире только как формальное в вещах подобно тени в пронизывающем все мировое пространство солнечном свете; и злое в существах имеется потому только, что они составляют лишь части, а не целое и отчасти реальны, отчасти негативны. Но такое устройство мира вызывает подозрение, что этот *метафизический бог* (realissimum) тождествен миру (несмотря на все протесты против спинозизма) как совокупности существующих сущностей.

Однако, не принимая в расчет всех этих возражений, рассмотрим мнимые доказательства бытия такого существа, которые можно назвать онтологическими доказательствами.

Здесь есть только два аргумента, и больше не может быть. — Или от понятия всереальнейшего существа заключают к бытию его, или от необходимого бытия какой-нибудь вещи заключают к определенному понятию, которое мы должны себе составить о ней.

Первый аргумент таков: метафизически всесовершеннейшее существо необходимо должно существовать, ведь если бы оно не существовало, то его совершенство было бы неполное, а именно ему не хватало бы существования.

Второй аргумент заключает, наоборот: существо, которое существует как необходимое, должно обладать всяким совершенством, ведь если бы оно не имело в себе

всякого совершенства (реальности), то посредством его понятия его нельзя было бы мыслить как существо, a priori совершенно определенное и, стало быть, необходимое.

В первом доказательстве существование мыслится как особое, сверх понятия вещи прибавляемое к ней определение, тогда как на самом деле оно есть не что иное, как полагание вещи со всеми ее определениями, чем это понятие вовсе не расширяется. Неосновательность этого доказательства столь очевидна, что не стоит останавливаться на нем, тем более что, кажется, сами метафизики уже отказались от него как несостоятельного.

Второе доказательство более правдоподобно, так как оно не пытается расширить познания посредством одних только априорных понятий, а опирается на опыт, правда лишь на опыт вообще, утверждая, что существует что-то, и заключая отсюда: так как всякое существование должно быть или необходимым, или случайным, последнее же всегда предполагает причину, которая может иметь полное основание только в не случайном, стало быть необходимом, существе, то существует какое-то существо, обладающее этим качеством.

Необходимость же существования вещи, как вообще всякую необходимость, мы можем познать, не иначе как выводя бытие ее из априорных понятий, но понятие о чем-то существующем есть понятие о совершенно определенной вещи; следовательно, понятие о необходимом существе должно быть таким, которое в то же время содержит и полное определение этой вещи. Мы имеем только одно такое понятие, а именно понятие всереальнейшего существа. Итак, необходимое существо — это существо, которое заключает в себе всю реальность или как основание, или как совокупность всего.

Таков шаг вперед метафизики, сделанный через заднюю дверь. Она хочет доказывать a priori, но в основу полагает эмпирическое данное, в котором нуждается, как Архимед в неподвижной точке вне Земли (здесь, однако, она на земле), чтобы приложить свой рычаг и поднять познание до сверхчувственного.

Однако даже если и согласиться с утверждением, что что-то существует абсолютно необходимо, то так же несомненно и то, что мы не можем составить никакого понятия о вещи, которая так существует, и, следовательно, совсем не можем определить ее, как таковую, по ее естественным свойствам (ведь аналитические предикаты, т. е. те, которые тождественны понятию необходимости, например неизменность, вечность и даже простота субстанции, вовсе не определения, поэтому нельзя также доказать и единство такого существа). Если так плохо обстоит дело с попыткой составить понятие о такой вещи, то понятие об этом метафизическом боге всегда остается пустым понятием.

К тому же дать определенное понятие о существе, природа которого такова, что возникло бы противоречие, если бы мысленно устранить его, — совершенно невозможно, даже если допустить, что это всереальность. В самом деле, противоречие имеет место в суждении только тогда, когда я отрицаю в суждении тот или иной предикат и при этом все же оставляю в понятии субъекта предикат, тождественный отрицаемому; но никакого противоречия не возникает, если я отрицаю всю вещь со всеми ее предикатами, например если я говорю, что нет никакого всереальнейшего существа.

Таким образом, мы никак не можем составить какое-либо понятие об абсолютно необходимой вещи, как таковой (на том основании, что это просто понятие модальности, которое относится к субъекту [3] не как качество вещи, а выражает только связь между представлением о вещи и познавательной способностью). Следовательно, мы вовсе не можем заключать от ее предположенного существования к ее определениям, которые могли бы расширить наше познание о ней за пределы представления о необходимом существовании ее и таким образом обосновать некоторый вид теологии.

Итак, это доказательство, называемое некоторыми космологическим, а на самом деле трансцендентальное (так как оно допускает существующий мир), может быть причислено к онтологии, так как пытаются заключать не из природы мира, а только из предположения поня-

тия о необходимом существе как чистом априорном понятии разума; это доказательство вместе с предыдущим теряет свое значение.

Переход метафизики к сверхчувственному после эпохи Лейбница и Вольфа

Первая ступень перехода метафизики к сверхчувственному, которое, будучи высшим условием для всего обусловленного, лежит в основе природы и которое, следовательно, полагают в основу теории, состоит в переходе к теологии, т. е. к познанию бога, хотя только по аналогии понятия о нем с понятием о разумном существе как первооснове всех вещей, существенно отличающейся от мира. Сама эта теория происходит из разума не с теоретически-догматической, а только с практически-догматической, стало быть с субъективно-моральной, целью, т. е. не для того, чтобы обосновать законы, а тем более конечную цель нравственности, которую ведь полагают здесь в основу как нечто автономное (für sich selbst bestehend), а для того, чтобы этой идее высшего возможного в мире блага, которое с объективной и теоретической точки зрения лежит за пределами нашей способности, придать реальность в отношении этой способности, стало быть с практической целью. Для этого достаточна лишь возможность мыслить такое существо, причем становится возможным переход к этому сверхчувственному, но познание его возможно только с практически-догматической точки зрения.

Это аргумент в доказательство бытия бога как морального существа, достаточный для разума человека, поскольку он морально-практичен, т. е. достаточен для допущения бытия бога. Этим аргументом вполне можно обосновать теорию сверхчувственного, но только как практически-догматический переход к нему; следовательно, он доказывает бытие бога, собственно, не абсолютно (simpliciter), а только в некотором отношении (secundum quid), а именно относительно конечной цели, которую имеет и должен иметь моральный человек, стало быть только в том отношении, что разумно

признать такое бытие. В этом случае человек вправе *допустить* влияние на свои решения идеи, которую он создал себе сообразно моральным принципам так, как если бы он воспринял ее от некоего данного предмета.

Конечно, такая теология есть не *теософия*, т. е. познание божественной природы, которое недоступно, а познание непостижимого определяющего основания нашей воли, которого мы не находим в нас самих в достаточной степени для ее конечных целей и потому допускаем его в другом, высшем существе, стоящем над нами, чтобы для исполнения того, что практический разум предписывает этому существу, дать этому основанию посредством идеи сверхчувственной природы недостающее теории дополнение.

Итак, этот аргумент можно назвать argumentum *κατ' ἄνθρωπον*; он действителен для людей как разумных существ вообще, а не для случайно принятого тем или другим человеком образа мыслей; его следует отличать от теоретически-догматического доказательства *κατ' ἀλήθειαν*, утверждающего как несомненное больше того, что́ человек может знать.

II

Мнимые теоретически-догматические успехи моральной теологии в эпоху Лейбница и Вольфа

Для этой ступени развития метафизики названная философия не стала, правда, особым разделом, ее, скорее, присоединили к теологии в главе о конечной цели творения; но она все же содержится в данном по этому вопросу объяснении, что конечная цель есть *слава божья*; под этим нужно подразумевать только то, что в действительном мире существует такая целевая связь, которая, будучи взята в целом, заключает в себе высшее возможное в мире благо, стало быть главное *телеологическое* условие существования мира, и достойна божества как морального творца.

Если не полное, то главное условие совершенства мира составляет моральность разумных существ, основывающаяся в свою очередь на понятии свободы, которую эти существа должны сознавать как [ничем] не обусловленную самодеятельность, чтобы быть морально добрыми. Но при таком предположении никак нельзя теоретически познать с точки зрения их целесообразности эти существа как возникшие путем творения, следовательно, посредством чужой воли. Целесообразность не наделенных разумом существ мы, конечно, можем приписать отличающейся от мира причине и представить их себе бесконечно многообразно одаренными физико-телеологическим совершенством; морально-телеологическая же целесообразность, которая должна иметь свою первоначальную основу в самом человеке, не может быть действием, а потому и целью, которую могло бы поставить какое-либо другое существо.

С теоретически-догматической точки зрения возможность конечной цели, к которой человек должен стремиться, но которая не полностью находится в его власти, вовсе не может быть им понята. В самом деле, если положить в основу телеологии содействие этой цели в физическом отношении, то этим уничтожается моральность, которая ведь всего важнее в этой конечной цели. Если же мы основываем все, в чем усматривается конечная цель, на моральном, то при нашей связи с физическим [миром], который все же нельзя отделить от понятия о высшем благе как нашей конечной цели, мы не находим в себе восполнение неспособности наглядно представлять себе эту цель. Тем не менее остается практически-догматический принцип перехода к этому идеалу совершенства мира, а именно, несмотря на препятствие, которое создает против этого шага обычный ход вещей как явление, остается допустить в нем как в объекте самом по себе такую морально-телеологическую связь, которая по непонятному для нас порядку природы ведет к конечной цели как к сверхчувственной цели практического разума, [т. е.] к высшему благу.

Никакая теория не дает права допускать, что в целом мир идет к лучшему, но чистый практический

разум догматически повелевает действовать в соответствии с такой гипотезой и таким образом создает себе по этому принципу теорию, которой он хотя и не может с этой точки зрения сообщить ничего большего, кроме мыслимости ее, что с теоретической точки зрения далеко не достаточно для доказательства объективной реальности этого идеала, однако с морально-практической точки зрения эта теория вполне удовлетворяет разум.

Итак, переход разума к сверхчувственному в мире, в котором мы живем (mundus noumenon), а именно к высшему производному благу, невозможный теоретически, осуществляется практически, чтобы уподобить поведение человека здесь, на земле, поведению на небе. Это значит, что по аналогии с физической телеологией, которую природа позволяет нам воспринимать (также и независимо от этого восприятия), можно и должно a priori признавать мир определенно согласованным по законам свободы с предметом моральной телеологии, а именно с конечной целью всех вещей, признавать для того, чтобы стремиться к идее высшего блага, которое, как моральный продукт, требует, чтобы сам человек был творцом (поскольку это в его власти). Возможность этого — и в случае ссылки на творение, полагающей в основу внешнего творца, и в случае ссылки на способность человеческой природы соответствовать такой цели — есть понятие, в теоретическом отношении запредельное, а не достаточно обоснованное, как это ошибочно полагала лейбницевско-вольфовская философия; но с практически-догматической точки зрения это понятие реальное, утверждаемое для нашего долга практическим разумом.

III

Мнимый теоретически-догматический успех метафизической психологии в эпоху Лейбница и Вольфа

Психология для человеческого ума не представляет собой ничего более, да и не может стать ничем, кроме антропологии, т. е. познания о человеке, ограниченного

условием знакомства с собой как предметом внутреннего чувства. Но человек сознает себя также как предмет своих внешних чувств, т. е. он имеет тело; связанный с телом предмет внутреннего чувства называется душой человека.

Что человек состоит не из одного только тела, это можно строго доказать, если рассматривать это явление как вещь в себе. В самом деле, во всяком познании (стало быть, и в самопознании) необходимо должно быть единство сознания, и это единство не допускает, чтобы представления, распределенные между многими субъектами, составляли единство мысли. Поэтому материализм никогда нельзя применить в качестве принципа, объясняющего природу нашей души.

Если же мы станем рассматривать и тело, и душу лишь как явления, что вполне возможно, так как и то и другое — предметы чувств, и если мы примем в соображение, что ноумен, лежащий в основе указанного явления, т. е. внешний предмет как вещь в себе, быть может, представляет собой простую сущность...[4]

Не говоря уже об этом затруднении, т. е. о том случае, когда душа и тело принимаются за две специфически различные субстанции, взаимодействие которых составляет человека, никакая философия, тем более метафизика, не может решить, что́ и какую долю вносят в представления внутреннего чувства душа и тело в отдельности и не лишилась ли бы душа всякого рода представлений (созерцания, ощущения и мышления), если одну из этих субстанций отделить от другой.

Следовательно, никак нельзя узнать, может ли душа после смерти человека, когда его материя рассеяна, продолжать жить, т. е. мыслить и желать, даже если субстанция ее остается; другими словами, [нельзя узнать], дух ли она (ведь под этим словом подразумевают сущность, которая и без тела может сознавать себя и свои представления) или нет.

Правда, лейбницевско-вольфовская метафизика дала много теоретически-догматических рассуждений по этому поводу, она задалась целью доказать не только будущую жизнь души, но даже невозможность потерять ее после смерти, т. е. доказать бессмертие души, но она

никого не могла убедить. Скорее, a priori можно усмотреть, что такое доказательство совершенно невозможно, потому что мы познаем себя единственно посредством внутреннего опыта, а всякий опыт может быть осуществлен только при жизни, т. е. когда душа и тело связаны между собой; стало быть, мы вовсе не знаем, чем мы станем и к чему будем способны после смерти, мы никак не можем познать отдельно природу души; ведь для этого нужно было бы попытаться отделить душу от тела еще при жизни, а такая попытка была бы похожа на то, как если бы кто-то стал перед зеркалом с закрытыми глазами и на вопрос, чего он хочет этим достигнуть, ответил: я хочу узнать, какой у меня вид, когда я сплю.

Но с моральной точки зрения мы имеем достаточное основание допускать даже вечную жизнь человека после смерти (после конца земной жизни), следовательно, допускать бессмертие души. Это учение есть практически-догматический переход к сверхчувственному, т. е. к тому, что составляет только идею и не может быть предметом опыта, хотя и имеет объективную реальность, действительную, однако, лишь в практическом отношении. Стремление к высшему благу как конечной цели побуждает признать продолжительность [жизни], соответствующую ее бесконечности; оно незаметно восполняет отсутствие теоретических доказательств, так что метафизик не чувствует недостаточности своей теории, потому что действие морального чувства втайне не дает ему заметить недостатки познания, якобы выведенного им из природы вещей и в данном случае невозможного.

Таковы три ступени перехода метафизики к сверхчувственному, которое составляет ее подлинную конечную цель. Напрасно она старалась достигнуть этой цели на пути спекуляции и теоретического познания, потому наука эта и стала бездонной бочкой Данаид [5]. Моральные законы открыли в человеке сверхчувственное, а именно свободу, возможность которой никакой

разум не в состоянии объяснить, но в состоянии доказать реальность ее в практически-догматических учениях. Только после этого разум имеет право притязать на познание сверхчувственного, однако ограничиваясь лишь практическим применением его, так как в этом случае обнаруживается некая организация чистого практического разума, который сам создает с практической целью, *во-первых*, идею субъекта всеобщего законодательства как творца мира; *во-вторых*, идею объекта воли существ в мире как конечной цели, соответствующей воле творца; *в-третьих*, идею такого состояния этих существ, единственно при котором они способны достигнуть этой цели. Эти идеи, однако, нельзя выдвинуть теоретически, иначе теология превращается в теософию, моральная телеология — в мистику, а психология — в пневматику, и, таким образом, вещи, которыми можно было бы хоть сколько-нибудь пользоваться практически для познания, переносятся в запредельное, где они навсегда останутся недоступными нашему разуму.

При этом сама метафизика есть лишь идея науки как системы, которую по завершении критики чистого разума можно и должно построить, для чего теперь есть и материал, и план. Она есть целое, которое подобно чистой логике не нуждается ни в каком расширении и не способно к нему; необходимо также, чтобы она была постоянно обитаема и поддерживалась в пригодном для этого состоянии, иначе в ней заведутся пауки и лешие, которые не упустят случая поискать здесь места для своих гнезд и сделают ее необитаемой для разума.

Эта постройка не обширна, но ради придания ей изящества, которое состоит именно в краткости не в ущерб ясности, она нуждается в соединении попыток и суждений различных мастеров, для того чтобы сделать ее вечной и неизменной. Тогда в новейшую критическую эпоху была бы полностью разрешена задача Королевской академии — не только отметить успехи метафизики, но и измерить пройденный ею путь.

ОБЩИЙ ОБЗОР

Для признания истинности системы вполне достаточно, если она построена так, что, *во-первых*, каждый принцип в ней может быть доказан в отдельности и, *во-вторых*, каждый из них в случае сомнения в его правильности даже в качестве гипотезы неизбежно приводит ко всем остальным принципам системы как следствиям.

Метафизика же действительно находится в таком положении, если критика разума тщательно следит за всеми ее шагами и наблюдает, куда они в конечном итоге направляются. Имеются два опорных пункта, вокруг которых она вращается: *во-первых*, учение об идеальности пространства и времени, которое в отношении теоретических принципов только указывает на сверхчувственное, для нас, однако, непознаваемое, несмотря на то что на пути к этой цели оно представляет собой теоретически-догматическое учение, имея дело с априорным познанием предметов чувств; *во-вторых*, учение о реальности понятия свободы как понятия о познаваемом сверхчувственном, причем, однако, метафизика имеет только практически-догматический характер. В свою очередь эти опорные пункты имеют как бы своим фундаментом понятие разума о безусловном в целокупности всех подчиненных друг другу условий; это понятие следует освободить от иллюзии, которая вызывает антиномию чистого разума, смешивая явления с вещами в себе, и в самой этой диалектике содержит указание для перехода от чувственно воспринимаемого к сверхчувственному.

Приложения

№ 1

Начало сочинения по третьей рукописи

ВВЕДЕНИЕ

Задача Королевской академии наук в скрытом виде заключает в себе следующие два вопроса:

1. Сделала ли метафизика от начала ее до времени, непосредственно следующего за Лейбницем и Вольфом, хотя бы один шаг, по направлению к тому, что составляет, собственно, ее цель и основание ее существования? Ведь только в том случае, если это произошло, можно спрашивать о дальнейших успехах, которые могли быть сделаны с определенного момента.

2. Представляют ли собой предполагаемые ее успехи действительные успехи?

То, что называют метафизикой (я еще воздерживаюсь от точной дефиниции ее), к какому бы времени оно ни относилось, если для него найдено особое имя, должно заключать в себе какие-то приобретения. Если же Академия спрашивает, сделала ли эта наука действительные успехи, то следует принимать в соображение только то приобретение, которое *имелось в виду* при разработке ее и составляет ее цель, а не приобретение средств, собранных для достижения цели.

В одной из своих частей (в онтологии) метафизика содержит элементы человеческого априорного познания в понятиях и основоположениях и в соответствии со своей целью должна заключать их в себе; однако подавляющая часть их находит себе применение к предметам возможного опыта, например понятие причины и основоположение об отношении к ней всех изменений. Однако

ради познания таких предметов опыта никто никогда не обращался к такой метафизике, в которой эти принципы старательно разбираются и тем не менее часто доказываются из априорных оснований столь неудачно, что убеждение в этих принципах, опирающееся на доказательства разума, было бы очень слабым, если бы ему не способствовали неизбежно соответствующая им деятельность рассудка во всяком опыте и постоянное подтверждение их опытом. В физике (понимая под этим словом, в самом широком его значении, науку познания разумом всех предметов возможного опыта) этими принципами пользуются всегда так, как если бы они принадлежали к ее области, не выделяют их на том основании, что они априорны, и не создают из них особую науку, потому что цель, ради которой их имеют в виду, направлена лишь на предметы опыта, в отношении которых только и могут они стать понятными для нас; но это не было подлинной целью метафизики. Таким образом, с точки зрения этого применения разума никогда не возникла бы мысль о метафизике как особой науке, если бы у разума не было более высокого интереса, для которого отыскание и систематическое соединение всех элементарных понятий и основоположений, лежащих a priori в основе нашего познания предметов опыта, служат лишь подготовкой.

Старое название этой науки — μετὰ φυσικὰ [6] — само уже указывает на род познания, к которому стремятся в ней. Посредством ее желают выйти за пределы всех предметов возможного опыта (trans physicam), чтобы, если можно, познать то, что никак не может быть предметом опыта; дефиниция метафизики, соответствующая этой цели и указывающая основание для стремления к такой науке, такова: это наука о том, как перейти от познания чувственно воспринимаемого к познанию сверхчувственного (здесь под чувственно воспринимаемым я подразумеваю только то, что может быть предметом опыта. То, что все чувственно воспринимаемое есть только явление, а не объект представления сам по себе, будет доказано потом). А так как этого нельзя сделать с помощью эмпирических оснований познания, то метафизика должна содержать в себе

априорные принципы. Правда, и математика имеет их, но всегда лишь такие, которые направлены на предметы возможного *чувственного* созерцания, при помощи которого нельзя, однако, перейти к сверхчувственному; и метафизика отличается от нее тем, что стоит особо, как философская наука, составляющая совокупность познаний разума *из* априорных *понятий* (без конструирования их). Наконец, для расширения познания за пределы чувственно воспринимаемого необходимо прежде всего полное знание всех априорных принципов, применимых также к чувственно воспринимаемому; поэтому если желают объяснить не столько цели метафизики, сколько ее средства достижения познания вообще через априорные принципы, т. е. только форму ее метода, то можно дать такую дефиницию ее: метафизика есть система всех чистых познаний разума о вещах посредством понятий.

Можно с величайшей достоверностью доказать, что до Лейбница и Вольфа и в их время метафизика в отношении своей существенной цели не сделала ни малейшего приобретения, не приобрела даже *понятия* о каком-нибудь сверхчувственном объекте так, чтобы быть в состоянии теоретически доказать реальность этого понятия, что составило бы наименьший из возможных шагов по направлению к сверхчувственному; при этом все же еще недоставало бы *познания* этого объекта, находящегося за пределами всякого возможного опыта; кроме того, даже если бы трансцендентальная философия и сделала то там, то здесь какие-то приобретения в отношении априорных понятий, применимых к предметам опыта, то ведь не их имеет своей целью метафизика; следовательно, можно по праву утверждать, что до указанного времени эта наука не сделала еще никаких успехов для осуществления своих целей.

Итак, мы знаем, о каких успехах метафизики, составляющих, собственно, ее цель, идет речь. Априорное познание, рассмотрение которого служит лишь средством, а не составляет цель этой науки, а именно то познание, которое, хотя оно утверждено a priori, может найти для своих понятий предметы опыта, мы можем отличить от того познания, которое составляет

ее цель, объект которого находится за пределами всякого опыта и к которому метафизика, начиная с первого рода познания, не столько *переходит*, сколько пытается *перескочить*, так как оно отделено от первого неизмеримой пропастью. Аристотель со своими категориями держался почти исключительно первого рода познания, Платон со своими идеями стремился ко второму роду познания. Однако после этого предварительного разбора содержания метафизики следует рассмотреть также и форму, в соответствии с которой она должна действовать.

Второй вопрос, заключающийся в скрытом виде в задаче Королевской академии, требует доказательств того, что успехи, которыми может хвалиться метафизика, — *действительные* успехи. Это жесткое требование, оно одно уже должно поставить в затруднительное положение многочисленных мнимых завоевателей в этой области, если они захотят его понять и принять во внимание.

Что касается элементарных понятий всех априорных познаний, которые могут найти в опыте свои предметы, а также основоположений, посредством которых предметы подводятся под эти понятия, то доказательством их реальности может служить сам опыт, хотя мы и не усматриваем, как возможно то, что они ведут свое происхождение от чистого разума a priori, не будучи выведены из опыта; например, понятие субстанции и положение о том, что во всех изменениях субстанция постоянна и только акциденции возникают или исчезают. Физик без колебаний признает этот шаг метафизики действительным, а не воображаемым, ибо он пользуется этими положениями во всех исследованиях природы, развивающихся опытным путем, уверенный в том, что никогда не будет опровергнут опытом не потому, что опыт никогда не опровергал их, хотя их и нельзя доказать в том виде, в каком они a priori имеются в рассудке, а потому, что эти положения служат рассудку необходимым руководством в осуществлении опыта.

Однако то, что́, собственно, составляет задачу метафизики, а именно поиски критерия для понятия о том, что́ находится вне сферы возможного опыта,

и для расширения познания посредством такого понятия, т. е. для исследования реальности этого познания, сразу может привести в отчаяние отважного метафизика, как только он поймет предъявленное ему требование. В самом деле, если он выйдет за пределы своего понятия, посредством которого он может лишь мыслить объекты, а не подтверждать их каким-либо возможным опытом, и если только эта мысль возможна, чего он достигает, избегая в ней противоречия самому себе, — то, как бы он ни мыслил предметы, он уверен в том, что не натолкнется на такой опыт, который его опровергнет, потому что представил себе предмет, например дух, именно с такими определениями, с какими он никак не может быть предметом опыта. Ведь то обстоятельство, что никакой опыт не подтверждает его идею, не может причинить ему ни малейшего ущерба, потому что он хотел мыслить вещь с такими определениями, которые ставят ее за пределы всякого опыта. Таким образом, подобные понятия могут быть совершенно пустыми, и, следовательно, суждения, которые признают их предметы действительными, могут быть совершенно ложными, и все же нет никакого способа вскрыть это заблуждение.

Даже понятие сверхчувственного, к которому разум проявляет такой интерес, что из-за него вообще существует, всегда существовала и будет существовать метафизика, по крайней мере как попытка, — даже это понятие по тем же причинам не дает никакой возможности каким-либо способом теоретически точно доказать, имеет ли оно объективную реальность, или оно не более как выдумка. В самом деле, в нем, правда, нет никаких противоречий, но и нельзя прямо доказать или опровергнуть никакими испытаниями, которым мы можем его подвергнуть, не составляет ли все, что существует и может существовать, также предмет возможного опыта, стало быть, не оказывается ли понятие сверхчувственного вообще совершенно пустым, а мнимый переход от чувственно воспринимаемого к сверхчувственному совершенно нереальным.

Но еще раньше, чем метафизика дошла до такого различения, она смешала идеи, имеющие своим предме-

том исключительно сверхчувственное, с априорными понятиями, которым соответствуют предметы опыта, и не пришла к той мысли, что их источник может быть иным, чем у других априорных понятий. Поэтому и случилось — это особенно примечательно в истории заблуждений человеческого разума, — что разум, чувствуя себя способным приобретать a priori обширные познания о вещах природы и вообще о том, что составляет предмет возможного опыта (не только в естествознании, но и в математике), и доказывая реальность этих успехов на деле, не может понять, почему бы ему не добиться дальнейших успехов со своими априорными понятиями, а именно успешно проникнуть в суть вещей, не принадлежащих к предметам опыта, или в качества их. Он необходимо должен был принять понятия обеих сфер за понятия одного и того же рода, так как они по своему происхождению действительно однородны в том отношении, что имеют свою априорную основу в нашей познавательной способности, а не почерпнуты из опыта, и потому кажется, будто они одинаково дают право надеяться на реальное обладание ими и расширение их.

Однако разум, успокоившийся на познании, якобы расширенном при помощи идей за пределы возможного опыта, должен был наконец очнуться благодаря открытию одного странного явления, именно того, что априорные положения, ограничивающиеся опытом, не только согласуются друг с другом, но даже составляют априорную систему познания природы, тогда как те, которые переступают границы опыта, хотя они и кажутся имеющими одинаковое с ними происхождение, впадают в противоречие отчасти между собой, отчасти с теми положениями, которые направлены на познание природы, и, как кажется, уничтожают друг друга, уничтожая тем самым всякое доверие к разуму в области теории и приводя к безграничному скептицизму.

Против этого несчастья нет никаких средств, кроме точной и обстоятельной критики самогó чистого разума, т. е. способности априорного познания вообще. Эта критика должна усмотреть возможность действительного расширения познания разумом чувственно воспринимаемого, а в случае невозможности — ограничен-

ность этого познания в отношении сверхчувственного. Что же касается сверхчувственного как цели метафизики, то обладание им, на какое она способна, должно быть обеспечено не посредством прямых доказательств, столь часто оказывавшихся обманчивыми, а путем дедукции прав разума на априорные определения. Математика и естествознание, поскольку они содержат чистые познания разума, не нуждаются вообще ни в какой критике человеческого разума. Ведь критерий истинности их положений находится в них самих, потому что их понятия применяются лишь настолько, насколько могут быть даны соответствующие им предметы, тогда как в метафизике они предназначены для применения, выходящего за эти границы и распространяющегося на предметы, которые вообще не могут быть даны или могут быть даны не в той мере, в какой этого требует имевшееся в виду применение понятия, т. е. соответственно ему.

Метафизика совершенно выделяется из всех остальных наук тем, что она единственная наука, которая может быть изложена полностью, так что потомкам нечего прибавлять к ней или расширять ее по содержанию; более того, если из идеи ее систематически не вытекает в то же время абсолютное целое, то понятие о ней может считаться неправильным. Причина этого в том, что возможность ее предполагает критику всей чистой способности разума, в которой может быть полностью исчерпано все, чего эта способность может добиться a priori в отношении предметов возможного опыта, или, что одно и то же (как будет впоследствии показано), в отношении априорных принципов возможности опыта вообще, стало быть для познания чувственно воспринимаемого. На основании же свойств и единства этой чистой познавательной способности можно и дóлжно точно указать все то, что метафизика, принуждаемая одной лишь природой чистого разума, быть может, только спрашивает, а может быть, способна и познать в отношении сверхчувственного. На этом основании, а также потому, что идея метафизики a priori определяет,

что́ в ней можно и до́лжно найти и что́ составляет все ее возможное содержание, можно судить о том, как приобретенное в ней знание относится к целому и как действительное достояние того или иного времени или народа относится к достоянию каждого другого [времени и народа] и к недостающим познаниям, которых ищут в ней. А так как в отношении потребностей чистого разума не может быть никаких национальных различий, то, основываясь на примере того, что́ сделано одним народом, что́ не удалось или удалось ему, можно судить по верному масштабу о недостатках и успехах этой науки во всякое время и у всякого народа и таким образом разрешить задачу как вопрос, поставленный человеческому разуму вообще.

Итак, только бедность и узость границ этой науки дает возможность вполне представить ее в очерке, кратком и все же достаточном для оценки всех истинных приобретений ее. Сравнительно же большое разнообразие выводов из немногих принципов как результат критики чистого разума чрезвычайно затрудняет попытку представить их полностью в таком малом объеме, как этого требует Королевская академия. В самом деле, частичные исследования здесь ничего не дают; только согласие каждого тезиса со всем объемом применения чистого разума обеспечивает реальность ее успехов. Плодотворная, но не доходящая до неясности краткость потребует поэтому внимания и старания в предстоящем исследовании еще в большей степени, чем трудность выполнения задачи, которая должна быть теперь решена.

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

Общая задача разума, подвергающего себя самого критике

Эта задача заключается в вопросе: как возможны априорные синтетические суждения?

Суждения называются *аналитическими,* если их предикат ясно (explicite) представляет только то, что́ мыслится, хотя бы и неясно (implicite), в понятии субъ-

екта. Например, таково суждение *каждое тело протяженно*. Если бы назвать эти суждения тождественными, то это привело бы только к путанице; в самом деле, такого рода суждения не способствуют отчетливости понятия, а ведь именно это должно быть целью всякого суждения, и поэтому заслуживают названия пустых суждений; таково, например, суждение *всякое тело есть телесная* (другими словами, материальная) *сущность*. Аналитические суждения *основываются*, правда, на тождестве и могут быть приведены к нему, но они *не* тождественны, так как нуждаются в расчленении и служат поэтому для объяснения понятия, тогда как тождественное idem per idem ничего не объясняет.

Синтетическими называются суждения, которые посредством предиката выходят за понятие субъекта, так как предикат их содержит нечто такое, что не мыслится в понятии субъекта; например, *все тела имеют тяжесть*. Речь идет здесь не о том, всегда ли *связан* предикат с понятием субъекта или нет, достаточно того, что в этом понятии он не мыслится, хотя необходимо должен присоединяться к нему. Так, например, положение *всякая трехсторонняя фигура треугольна* (figura trilatera est triangula) есть синтетическое суждение. В самом деле, хотя невозможно, представляя себе три прямые линии, ограничивающие пространство, тем самым не мыслить также три угла, однако в понятии трехстороннего вовсе не мыслится наклонение этих сторон друг к другу, т. е. понятие угла действительно не мыслится в понятии трехстороннего.

Все аналитические суждения априорны и потому имеют строго всеобщую и абсолютно необходимую значимость, так как полностью основываются на законе противоречия. Синтетические же суждения могут быть также суждениями опыта, которые дают нам, правда, сведения о том, как устроены те или иные вещи, но никогда не указывают, что они необходимо должны обладать такими-то свойствами и иначе не могут быть устроены; таково, например, суждение *все тела имеют тяжесть*. В этом случае всеобщность лишь сравнительна: все тела, насколько мы их знаем, имеют тяжесть;

эту всеобщность можно назвать эмпирической в отличие от рациональной, которая, как познанная a priori, есть абсолютная всеобщность в точном смысле этого слова. Если же имеются априорные синтетические суждения, то они не могут основываться на законе противоречия, и потому при исследовании их возникает вышеуказанный, никогда еще во всей своей общности не поставленный, а тем более не решенный вопрос: как возможны априорные синтетические суждения? Настоящее исследование даст достаточно подтверждений тому, что такие суждения действительно имеются, что разум служит не для того только, чтобы аналитически объяснять уже приобретенные понятия (занятие, совершенно необходимое для того, чтобы прежде всего хорошенько понимать самого себя), а что он способен также расширять свои познания синтетически a priori и что метафизика в отношении средств, которыми она пользуется, основывается, правда, на первых суждениях, но в отношении своей цели она целиком опирается на последние суждения. А так как действительность успехов, которые метафизика признает, еще возбуждает сомнения, то чистая математика служит веским доказательством реальности познаний, приобретенных посредством одного только чистого разума, несмотря на нападки самых отважных скептиков, и хотя сама она для подтверждения правомерности своих притязаний вовсе не нуждается ни в какой критике чистой способности разума, оправдывая себя самим фактом своего существования, все же она являет собой наглядный пример, доказывающий по меньшей мере реальность крайне важной для метафизики задачи: как возможны априорные синтетические суждения?

Доказательством философского духа Платона, который был искусным математиком, более всего служит то, что великий чистый разум, вступающий в геометрии в связь с рассудком посредством многих прекрасных и неожиданных принципов, привел его в чрезвычайное удивление, которое увлекло его до фантастической мысли принять эти познания не за новые приобретения в нашей земной жизни, а просто за воспоминание прежних идей, в основе которого лежит общение не

более не менее как с божественным рассудком. Человек, занимающийся только математикой, пожалуй, непомерно обрадуется этим продуктам своего разума, но не удивится возможности их, потому что, когда он размышляет только над своим объектом, у него нет повода рассмотреть субъект и удивиться его способности к столь глубокому познанию объекта. С другой стороны, философ, занимающийся только философией, как Аристотель, не может достаточно подметить огромную разницу между *чистой* способностью разума, поскольку она расширяет познания из самой себя, и способностью, которая, руководствуясь эмпирическими принципами, продвигается к всеобщему посредством умозаключений, поэтому он не испытывает такого удивления и, принимая метафизику только за восходящую на более высокие ступени физику, не находит ничего странного и непонятного в притязаниях ее, даже когда она переходит к сверхчувственному. Найти ключ к этому явлению чрезвычайно трудно, как это и оказалось в действительности.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

Определение поставленной задачи в отношении познавательных способностей, составляющих наш чистый разум

Поставленная выше задача может быть решена, только если мы предварительно рассмотрим связанный с ней вопрос о способности человека, благодаря которой он может a priori расширять свое познание и которая составляет в *нем* то, что можно специально назвать *его* чистым разумом. Ведь если под чистым разумом какого-либо существа подразумевать вообще способность познавать вещи независимо от опыта, стало быть от чувственных представлений, то этим еще вовсе не определено, как вообще в нем (например, в боге или в другом высшем духе) возможны такие познания, и задача остается нерешенной.

Что же касается человека, то всякое познание его состоит из понятия и созерцания. Каждое из них

есть, правда, представление, но еще не познание. Представлять себе что-нибудь посредством понятий, т. е. как общее, — значит *мыслить*; способность мыслить называется рассудком. Созерцание есть непосредственное представление о единичном. Познание посредством *понятий* называется *дискурсивным*, познание в *созерцании — интуитивным*; в действительности для познания требуется то и другое, связанные между собой, но название оно получает от того, на что в каждом данном случае преимущественно обращается внимание как на его определяющее основание. То, что оба они могут быть или эмпирическими, или чистыми способами представления, составляет специфическую особенность человеческой познавательной способности, которую мы скоро рассмотрим более подробно. Посредством созерцания, соответствующего понятию, предмет *дается*; без созерцания он только *мыслится*. Посредством одного только созерцания, без понятия, предмет, правда, дается, но не мыслится; посредством понятия без соответствующего созерцания он мыслится, но не дается. Следовательно, в обоих случаях предмет не познается. Если к понятию присоединяется соответствующее априорное созерцание, то говорят, что понятие *конструировано*; если же присоединяется только эмпирическое созерцание, то это называют просто примером для понятия. Акт присоединения созерцания к понятию называется в обоих случаях изображением (exhibitio) объекта; без него (будь оно опосредствованное или непосредственное) невозможно никакое познание.

Возможность мысли или понятия основывается на законе противоречия, например понятие о мыслящем бестелесном существе (духе). Вещь, о которой даже и мысль невозможна (т. е. понятие которой противоречит самому себе), невозможна. Но вещь, понятие которой возможно, от этого еще не делается возможной. Возможность первого рода называется логической, возможность второго рода — реальной. Доказательство последней служит доказательством объективной реальности понятия, его мы всегда имеем право требовать. Но оно может быть дано не иначе как с помощью изображения объекта, соответствующего понятию; иначе он остается

только мыслью, относительно которой неизвестно, соответствует ли ей какой-либо предмет, или она пуста, т. е. может ли она вообще служить для познания, остается неизвестным, пока объект не показан на примере*.

№ 2
ВТОРАЯ СТАДИЯ МЕТАФИЗИКИ
Застой ее в скептицизме чистого разума

Хотя застой не есть движение вперед и, стало быть, его, собственно говоря, нельзя назвать пройденной стадией, однако если движение вперед в каком-то направлении неизбежно ведет к равному ему движению назад, то результат его совершенно такой же, как если бы движения не было вовсе.

Пространство и время содержат отношения обусловленного к его условиям, например определенная величина некоторого пространства возможна только обусловленно, а именно благодаря тому, что его заключает другое пространство; точно так же определенное время возможно потому, что оно представляется как часть еще большего времени; так же обстоит дело со всеми данными вещами как явлениями. Но разум стремится познать безусловное и вместе с ним целокупность всех условий, иначе он не перестанет спрашивать, как если бы вовсе не получил ответа.

Одно это еще не ввело бы разум в заблуждение; в самом деле, как бы часто вопрос «почему?» ни оказы-

* Один автор [7] пытается устранить это требование, приводя случай, действительно единственный в своем роде, а именно понятие необходимого существа, в бытии которого мы можем быть уверены, потому что конечная причина по крайней мере должна быть безусловно необходимым существом, так что объективную реальность этого понятия можно доказать, не давая соответствующего ему созерцания в каком-либо примере. Но понятие о необходимом существе вовсе не понятие о вещи, каким-либо образом определенной. Ведь существование не есть определение вещи; какие внутренние предикаты принадлежат вещи на том основании, что в отношении существования ее принимают за независимую вещь, этого никак нельзя узнать из одного ее существования, будь оно необходимое или не необходимое.

вался в естествознании тщетным, все же оправдание незнанием считается достаточным, потому что оно по крайней мере лучше, чем заблуждение. Но разум вводит сам себя в заблуждение тем, что, руководствуясь надежнейшими основоположениями, он полагает, что нашел безусловное на одной стороне, и, однако, на основании других, столь же надежных принципов приводит самого себя в то же время к уверенности в том, что безусловное дóлжно искать на противоположной стороне.

Эта антиномия разума не только возбуждает у него сомнение в обоих утверждениях, которое, однако, оставляет еще надежду на то или иное окончательное суждение, но и приводит к тому, что разум отчаивается во всех своих притязаниях на достоверность; это состояние можно назвать догматическим скептицизмом.

Но такая борьба разума с самим собой имеет в себе ту особенность, что она представляется ему поединком, в котором он, нападая, уверен, что побьет противника, а защищаясь, столь же уверен, что потерпит поражение. Другими словами, он может полагаться не столько на доказательство своих утверждений, сколько на опровержение утверждений противника, что вовсе не надежно, ведь оба могут судить ложно или могут оказаться правыми, если только раньше согласятся относительно смысла вопроса.

Эта антиномия делит противников на два класса, из которых один ищет безусловное в сложении однородного, другой — в сложении многообразного, могущего быть также разнородным. Первый — это математический класс, он продвигается от частей однородной величины к абсолютному целому путем сложения или от целого к частям, из которых ни одна не есть целое. Второй — это динамический класс, он идет от следствия к высшему синтетическому основанию, которое, таким образом, представляет собой нечто реально отличное от следствия, [т. е.] либо к высшему определяющему основанию каузальности вещи, либо к основанию существования этой вещи.

Противоположные тезисы первого класса, как уже сказано, бывают двоякого рода. Тезис, идущий от частей к целому: *мир имеет начало* — и антитезис *мир*

не имеет начала одинаково ложны. Тезис же, идущий от следствия к основанию, и антитезис, синтетически нисходящий от основания к следствию, хотя они и противоположны друг другу, оба могут быть истинными, так как одно следствие может иметь несколько оснований, и притом трансцендентально различных, а именно основание может быть или объектом чувственности, или объектом чистого разума, недоступным эмпирическому представлению; например, тезису *все есть естественная необходимость, нет поэтому никакой свободы* противоположен антитезис *существует свобода, не все есть естественная необходимость.* В результате возникает скептицизм, который вызывает застой в деятельности разума.

В самом деле, что касается первого тезиса и антитезиса, то они оба могут быть и в метафизике ложными, подобно тому как это бывает в логике с двумя противно противоположными суждениями, если одно из них утверждает больше, чем требуется для противоположения. Так, тезис *мир не имеет начала* по сравнению с антитезисом *мир имеет начало* содержит не больше и не меньше, чем нужно для противоположения, и потому один из них должен быть истинным, а другой ложным. Но если я говорю, что мир не имеет начала, а существует вечно, то я утверждаю больше, чем нужно для противоположения, ведь помимо того, что я указываю, каков не есть мир, я еще указываю, каков он есть. Но мир, рассматриваемый как абсолютное целое, мыслится как ноумен, и вместе с тем при вопросе о начале или бесконечности во времени он мыслится как феномен. Итак, утверждаю ли я эту интеллектуальную целокупность мира или приписываю ей границы как ноумену, и в том и в другом случае я ошибаюсь. В самом деле, утверждая абсолютную целокупность условий в чувственно воспринимаемом мире, т. е. во времени, я противоречу самому себе все равно, представляю ли я ее себе данной в возможном созерцании как бесконечную или ограниченную.

С другой стороны, подобно тому как в логике два подпротивных суждения могут быть истинными, так как каждое утверждает меньше, чем требуется для противо-

положения, так и в метафизике два синтетических суждения, имеющие в виду предметы чувств, но касающиеся только отношения следствия к основанию, могут быть истинными, так как ряд условий можно рассматривать двояко, а именно как объект чувственности или как объект одного лишь разума. В самом деле, обусловленные следствия даны во времени, но основания или условия примышляются к ним и могут быть различными. Так, если я утверждаю, что все события в чувственно воспринимаемом мире происходят по естественным причинам, то я полагаю в основание условия как феномены. Если противник говорит, что не все происходит по естественным причинам (causa phaenomenon), то первое положение должно бы быть ложным. Но если я утверждаю, что не все происходит по одним лишь естественным причинам, а [кое-что] может происходить также на сверхчувственных основаниях (causa noumenon), то я утверждаю меньше, чем требуется для противоположения совокупности условий в чувственно воспринимаемом мире; в самом деле, допуская причину, которая ограничивается не этого рода условиями, а условиями чувственных представлений, я не противоречу условиям этого рода; а именно я представляю себе только умопостигаемый мир; мысль о нем лежит уже в понятии некоторого mundi phaenomeni, в котором все обусловлено; таким образом, разум не противоречит здесь целокупности условий.

Этот скептический застой, не заключающий в себе скептицизма, т. е. отказа от достоверности в расширении нашего познания за пределы возможного опыта, весьма благотворен, так как без такого познания мы бы бросили важнейшее дело человечества, которым как своей конечной целью занимается метафизика, и ограничили бы применение нашего разума только чувственно воспринимаемым или же, как это долго происходило, задерживали бы исследователей несостоятельными, мнимыми постижениями, если бы не вмешалась критика чистого разума, которая делением законодательствующей метафизики на два отдела преодолела и деспотию эмпиризма, и анархическое бесчинство неограниченной филодоксии [8].

К ВЕЧНОМУ МИРУ

1795

К ВЕЧНОМУ МИРУ

К кому обращена эта сатирическая надпись на вывеске одного голландского трактирщика рядом с изображенным на этой вывеске кладбищем? Вообще ли к *людям* или в частности к главам государств, которые никогда не могут пресытиться войной, или, быть может, только к философам, которым снится этот сладкий сон? Вопрос остается открытым. И все же автор настоящего сочинения выговаривает себе следующее: политик-практик в случае спора с теоретиком в области политики должен поступать последовательно и не усматривать опасности для государства в мнениях теоретика, высказанных им публично и без задней мысли; ведь отношения между ними таковы, что практик с гордым самодовольством свысока смотрит на теоретика как на школьного мудреца, совершенно неопасного своими пустыми идеями для государства, которое исходит из принципов, основанных на опыте; государственный муж, *знающий свет*, может не обращать внимания на исход игры, как бы удачны ни были ходы его партнера. Автор хочет надеяться, что эта спасительная оговорка (clausula salvatoria) в достаточной мере оградит его от любого злонамеренного истолкования данного сочинения.

Раздел первый,

содержащий предварительные статьи договора о вечном мире между государствами

1. «Ни один мирный договор не должен считаться таковым, если при его заключении тайно сохраняется основание для будущей войны».

В самом деле, иначе это было бы только перемирие, временное прекращение военных действий, а не *мир*, который означает конец всякой вражды и прибавлять к которому прилагательное *вечный* есть уже подозрительный плеоназм. Мирный договор уничтожает все имеющиеся причины будущей войны, которые, быть может, в данный момент даже неизвестны самим договаривающимся сторонам или впоследствии могут быть отысканы в архивных документах. Если называть вещи своими именами, то сохранение (reservatio mentalis) на будущее старых претензий, о которых в данный момент ни одна из сторон не упоминает, так как обе слишком истощены, чтобы продолжать войну, хотя и исполнены преступного намерения использовать для этой цели первый удобный случай, есть иезуитская казуистика, недостойная правителя, так же как и готовность к обоснованию подобных действий не достойна его министра. —

Разумеется, тем, кто в соответствии с просвещенными понятиями политики видит истинное достоинство государства в постоянном увеличении его могущества любыми средствами, наше мнение покажется ученическим и педантичным.

2. «Ни одно самостоятельное государство (большое или малое — это безразлично) не должно быть приобретено другим государством ни по наследству, ни в обмен, ни куплей, ни в виде дара».

Дело в том, что государство (в отличие, скажем, от земли, на которой оно находится) не есть имущество (patrimonium). Государство — это сообщество людей, повелевать и распоряжаться которыми не должен никто, кроме него самого. Поэтому всякая попытка привить, как ветвь, государство, имеющее подобно стволу собственные корни, к другому государству означала бы уничтожение его как морального лица

и превращение морального лица в вещь и противоречила бы идее первоначального договора, без которой нельзя мыслить никакое право на управление народом*. Общеизвестно, какую опасность создает в наше время для Европы (другие части света никогда не знали ничего подобного) такой способ приобретения, когда даже государства вступают в брак; он известен каждому, с одной стороны, как вновь изобретенный ловкий способ без затраты сил увеличить свое могущество благодаря семейным союзам, с другой стороны, как средство расширить свои владения. — Сюда же следует отнести и передачу войск одного государства другому в качестве наемников, используемых против необщего врага; в этом случае подданные используются и потребляются как вещи, которыми можно распоряжаться по своему усмотрению.

3. «Постоянные армии (miles perpetuus) должны со временем полностью исчезнуть».

В самом деле, будучи постоянно готовы к войне, они непрестанно угрожают ею другим государствам. Они побуждают их превзойти друг друга в количестве вооруженных сил, которое не знает никакого предела, и поскольку связанные с миром расходы становятся в конце концов более обременительны, чем короткая война, то сами постоянные армии становятся причиной военного нападения с целью избавиться от этого бремени. К тому же нанимать людей, для того чтобы они убивали или были убиты, означает пользоваться ими как простыми машинами или орудиями в руках другого (государства), а это несовместимо с правами человечества в нашем собственном лице. Совершенно иное дело — добровольное, периодически проводимое обучение граждан обращению с оружием с целью обезопасить себя и свое отечество от нападения извне. — Накопление богатств могло бы привести к тем же результатам,

---

* Наследственная монархия не есть государство, которое может быть передано по наследству другому государству; лишь его право управлять может перейти по наследству к другому физическому лицу. В таком случае государство приобретает правителя, а не правитель, как таковой (т. е. как владеющий уже другой державой), приобретает [данное] государство.

а именно другие государства, увидев в этом военную угрозу, были бы вынуждены к упреждающему нападению (так как из трех сил — *вооруженной силы, силы союзов* и *силы денег* — последняя могла бы быть самым надежным орудием войны), если бы не было так трудно определить размер этих богатств.

4. «Государственные долги не должны использоваться для внешнеполитических дел».

Поиски средств внутри страны или вне ее не внушают подозрений, если это делается для хозяйственных нужд страны (улучшения дорог, устройства новых поселений, создания запасов на случай неурожайных лет и т. д.). Но как орудие борьбы держав между собой кредитная система, при которой долги могут непомерно увеличиваться, оставаясь в то же время гарантированными (поскольку кредиторы не предъявляют свои требования одновременно), — остроумное изобретение одного торгового народа[1] в этом столетии — являет собой опасную денежную силу, а именно фонд для ведения войны. Превосходя фонды всех других государств, вместе взятых, этот фонд может быть истощен лишь из-за прекращения поступления налогов (что, однако, можно надолго отсрочить оживлением оборота, воздействуя на промышленность и ремесло). Таким образом, эта легкость ведения войны, связанная со склонностью к ней власть имущих, которая кажется присущей человеческой природе, представляет собой большое препятствие на пути к вечному миру. Предварительные статьи [мирного договора] тем более должны предусмотреть устранение этого препятствия, что неизбежное в конце концов государственное банкротство незаслуженно нанесло бы ущерб другим государствам. Стало быть, другие государства имеют по меньшей мере право объединяться против такого государства и его притязаний.

5. «Ни одно государство не должно насильственно вмешиваться в политическое устройство и правление других государств».

В самом деле, что может дать ему право на это? Быть может, дурной пример, который одно государство показывает подданным другого государства? Напротив,

этот пример может служить предостережением, показывая, какое огромное зло навлек на себя народ своим беззаконием. Да и вообще дурной пример, который одно свободное лицо дает другому (как scandalum acceptum), не может считаться нанесением ущерба последнему. — Сюда, правда, нельзя отнести тот случай, когда государство вследствие внутренних неурядиц распалось на две части, каждая из которых представляет собой отдельное государство, претендующее на полную самостоятельность; если одному из них будет оказана помощь посторонним государством, то это нельзя рассматривать как вмешательство в политическое устройство другого (иначе возникла бы анархия). Но до тех пор пока этот внутренний спор не решен, вмешательство посторонних держав означает нарушение прав независимого народа, борющегося лишь со своей внутренней болезнью. Такое вмешательство, следовательно, было бы дурным примером для других и угрожало бы автономии всех государств.

6. «Ни одно государство во время войны с другим не должно прибегать к таким враждебным действиям, которые сделали бы невозможным взаимное доверие в будущем состоянии мира, как, например, засылка *убийц из-за угла* (percussores), *отравителей* (venefici), *нарушение условий капитуляции, подстрекательство к измене* (perduellio) в государстве неприятеля и т. д.».

Это бесчестные военные хитрости. Ведь и во время войны должно оставаться хоть какое-нибудь доверие к образу мыслей врага, потому что иначе нельзя заключить мир и враждебные действия превратятся в истребительную войну (bellum internecinum). Война есть печальное, вынужденное средство в естественном состоянии (когда нет никакой судебной инстанции, приговор которой имел бы силу закона) утвердить свои права силой, когда ни одна из сторон не может быть объявлена неправой (так как это уже предполагает судебное решение) и лишь *исход* войны (подобно тому как это имеет место в так называемом суде божьем) решает, на чьей стороне право. Карательная война (bellum punitivum) между государствами немыслима (поскольку между

ними нет отношения высшего к низшему). — Отсюда следует, что истребительная война, в которой могут быть уничтожены обе стороны, а вместе с ними и всякое право, привела бы к вечному миру лишь на гигантском кладбище человечества. Следовательно, подобная война, а стало быть, и применение средств, ведущих к ней, должны быть безусловно запрещены. — А то, что указанные средства неизбежно приводят к ней, явствует из того, что эти сами по себе гнусные дьявольские приемы, будучи введены в употребление, недолго удерживаются в пределах войны, как, например, шпионаж (uti exploratoribus), когда одни пользуются бесчестностью других (которую сразу невозможно искоренить), а переходят и в мирное состояние, совершенно уничтожая тем самым его цель.

* * *

Хотя приведенные законы объективно, т. е. по замыслу правителей, все без исключения *запрещающие законы* (leges prohibitivae), однако некоторые из них относятся к разряду *строгих* (leges strictae), имеющих силу при любых обстоятельствах и нуждающихся в *немедленном* осуществлении (статьи 1, 5, 6); другие же (статьи 2, 3, 4), субъективно расширяющие (leges latae), правда не как исключения из правовой нормы, но силой обстоятельств в отношении ее *соблюдения*, содержат в себе разрешение *отсрочить* исполнение; причем не нужно терять из виду цель, не допускающую отсрочки до бесконечности (ad calendas graecas, как говорил обычно Август[2]), например *восстановления* свободы государств, лишившихся ее по статье 2; исполнение этих законов не равносильно восстановлению, а дóлжно осуществить его более медленно только для того, чтобы восстановление не было слишком поспешным и, таким образом, не шло бы во вред самой цели. Ведь запрещение касается здесь лишь *способа приобретения*, который впредь не должен иметь силы, а не *владения*, которое хотя и не имеет требуемого правового основания, однако в свое время (честного приобретения) всеми государ-

ствами считалось правомерным, согласно тогдашнему общественному мнению *.

---

* Не без основания до сих пор сомневались в том, могут ли существовать кроме предписывающих (leges praeceptivae) и запрещающих законов (leges prohibitivae) еще и *дозволяющие законы* (leges permissivae) чистого разума. Ведь законы вообще заключают в себе основание объективной практической необходимости, а дозволение — основание практической случайности некоторых поступков. Из этого следует, что *дозволяющий закон* содержал бы принуждение к тому или иному поступку, к тому, к чему никто принужден быть не может; это было бы противоречием, если бы объект закона имел в обоих отношениях одно и то же значение. — Но в данном случае предположенное запрещение в дозволяющем законе имеет в виду лишь будущий способ приобретения права (например, путем наследования), а освобождение от этого запрещения, т. е. дозволение, — настоящее состояние владения. Это последнее при переходе из естественного состояния в гражданское может продолжаться как неправомерное, правда, но тем не менее *честное владение* (possessio putativa) в силу дозволяющего закона естественного права, хотя честное владение, коль скоро оно признано таковым, запрещено в естественном состоянии, точно так же как сходный способ приобретения в последующем, гражданском состоянии (по совершении перехода); это правомочие на продолжение владения не существовало бы, если бы подобное мнимое приобретение имело место в гражданском состоянии, так как это приобретение должно было бы как нанесение ущерба прекратиться тотчас же по обнаружении его неправомерности.

Этим я хотел лишь мимоходом обратить внимание знатоков естественного права на понятие lex permissiva, которое само собой дается систематически классифицирующему разуму; тем более что этим понятием часто пользуются в гражданских (статутарных) законах с тем лишь различием, что запрещающий закон формулирован сам по себе, дозволение же включается в этот закон не в качестве ограничивающего условия (как это должно было бы быть), а как исключение. — В этом случае он гласит так: то-то и то-то запрещено, *кроме случаев* № 1, 2, 3 и т. д. до бесконечности; здесь дозволения добавляются к закону лишь случайно, не на основе принципа, а лишь в результате подыскивания подходящих случаев; ведь иначе условия должны были бы быть включены *в формулу запрещающего закона*, но тем самым он превратился бы и в закон дозволяющий. — Жаль поэтому, что предложенная столь же мудрым, сколь проницательным, графом Виндишгрецом[3] остроумная тема на соискание премии, а именно о дозволяющем законе, осталась невыполненной и так скоро забыта. Ведь возможность такой формулы (сходной с математической) есть единственный настоящий критерий последовательного законодательства, без которого всякое так называемое ius certum останется лишь благим намерением. — В противном случае мы будем иметь лишь *общезначимые* законы, а не всеобщие (приме-

Раздел второй,
содержащий окончательные статьи договора о вечном мире между государствами

Состояние мира между людьми, живущими по соседству, не есть естественное состояние (status naturalis); последнее, наоборот, есть состояние войны, т. е. если и не беспрерывные враждебные действия, то постоянная их угроза. Следовательно, состояние мира должно быть *установлено*. Ведь прекращение военных действий не есть еще гарантия от них, и если соседи не дают друг другу такой гарантии (что может иметь место лишь в *правовом* состоянии), то тот из них, кто требовал этого у другого, может обойтись с ним как с врагом *.

нимые ко всем случаям), как того требует, по-видимому, понятие закона.

* По общему мнению, враждебно можно поступать лишь по отношению к тому, кто уже делом нарушил мое право, и это, конечно, верно, если и тот и другой находятся в *гражданско-правовом* состоянии. Ведь тем самым, что один вступил в это состояние, он уже дает другому требуемую гарантию (при посредстве высшей инстанции, имеющей власть над обоими). — Человек же (или народ) в естественном состоянии лишает меня этой гарантии и, живя рядом со мной, нарушает мое право уже самим этим состоянием, если не делом (facto), то беззаконностью своего состояния (statu iniusto): этой беззаконностью он постоянно угрожает мне, и я могу принудить его или вступить вместе со мной в общественно-правовое состояние, или же избавить меня от его соседства. — Вот, следовательно, постулат, лежащий в основе всех следующих статей: «Все люди, которые имеют возможность влиять друг на друга, должны принадлежать к какому-либо гражданскому устройству».

Правовое устройство в отношении лиц, к нему причастных, таково:

1) устройство по *праву государственного гражданства* людей в составе народа (ius civitatis);

2) устройство по *международному праву* государств в их отношении друг к другу (ius gentium);

3) устройство по *праву всемирного гражданства* (ius cosmopoliticum), поскольку люди и государства, находясь между собой во внешних взаимовлияющих отношениях, должны рассматриваться как граждане общечеловеческого государства. Это деление не произвольно, напротив, оно необходимо с точки зрения идеи о вечном мире. Ведь если бы хоть один из них, физически воздействуя на другого, все же находился бы в естественном состоянии, то с этим было бы связано состояние войны, освобождение от которого и составляет цель в данном случае.

Первая окончательная статья договора о вечном мире

Гражданское устройство в каждом государстве должно быть республиканским.

Устройство, установленное, во-первых, согласно с принципами *свободы* членов общества (как людей), во-вторых, в соответствии с основоположениями о *зависимости* всех (как подданных) от единого общего законодательства и, в-третьих, по закону *равенства* всех (как *граждан* государства), есть устройство *республиканское* * — единственное, проистекающее из идеи

---

* *Правовая* (стало быть, внешняя) *свобода* не может быть определена, как это обычно делают, как правомочие делать все, что угодно, если только не нарушать чьего-либо права. В самом деле, что значит правомочие? Возможность поступка, поскольку им не нарушают чьего-либо права. Следовательно, дефиниция гласила бы так: свобода есть возможность поступков, которыми не нарушается чье-либо право. «Не нарушают чьего-либо права (что бы ни угодно было делать), если только не нарушают чьего-либо права» — это, следовательно, пустая тавтология. — Дефиниция моей внешней (правовой) свободы должна, скорее, гласить так: эта свобода есть правомочие не повиноваться никаким внешним законам, кроме тех, на которые я мог бы дать свое согласие. — Точно так же внешнее (правовое) *равенство* в государстве есть такое отношение его граждан, когда каждый может обязать к чему-либо другого юридически, только если он сам подчиняется закону, требующему, чтобы и его могли обязать таким же образом. (Принцип *правовой* зависимости не нуждается в дефиниции, так как он заключается уже в понятии государственного устройства вообще.) — Значимость этих прирожденных, необходимо принадлежащих человечеству и неотчуждаемых прав подтверждается и возвышается принципом правовых отношений человека к высшим существам (если он мыслит таковых), ибо, исходя из этих же принципов, он представляет себя также гражданином сверхчувственного мира. — В самом деле, что касается моей свободы, то даже божественные законы, познаваемые мною только разумом, обязательны для меня лишь постольку, поскольку я сам мог бы дать на них свое согласие (ибо единственно на основе закона свободы, установленного моим разумом, я составляю себе понятие о божественной воле). Что касается принципа равенства по отношению к самому возвышенному существу, которое я только мог бы себе представить, кроме бога (например, какого-нибудь великого Эона[4]), то на каком основании я, исполняя на своем посту свой долг, как Эон на своем, обязан лишь повиноваться, а Эону принадлежит право повелевать? Нет такого основания. — Бог же есть единственное существо, для которого не су-

первоначального договора, на которой должно быть основано всякое правовое законодательство народа. Это устройство с точки зрения права есть, следовательно, само по себе то, которое первоначально лежит в основе всех видов гражданской конституции; возникает лишь вопрос: единственное ли это устройство, которое может привести к вечному миру?

Республиканское устройство берет свое начало в чистом источнике права. Но кроме безупречности своего происхождения оно открывает перспективы желанного результата, а именно вечного мира. Основание для этого следующее. — Если (иначе и не может быть при таком устройстве) для решения вопроса: быть войне или нет? — требуется согласие граждан, то вполне естественно, что они хорошенько подумают, прежде чем начать столь скверную игру, ведь все тяготы войны им придется взять на себя — самим сражаться, оплачивать военные расходы из своего кармана, в поте лица восстанавливать все разоренное войной — и в довершение всех бед навлечь на себя еще одну, отравляющую и самый мир, — никогда (вследствие всегда возможных новых войн) не исчезающее бремя долгов. Напротив, при устройстве,

---

ществует понятия долга; вот почему принцип *равенства* (в отличие от принципа свободы) не подходит для отношения к богу.

Что же касается права равенства всех граждан как подданных, то главное в вопросе о допустимости *наследственного* дворянства сводится к следующему: должно ли *преимущество* (одного гражданина перед другим), признаваемое государством, предшествовать *заслуге*, или наоборот? — Очевидно, что если привилегия связана с рождением, то совершенно неизвестно, будет ли она сопровождаться заслугой (знание своего дела и честность при его исполнении); стало быть, это равносильно признанию ее (привилегии на предводительство) за счастливцем без всяких заслуг с его стороны. На это никогда не согласится общая воля народа в первоначальном договоре (а ведь именно эта воля есть принцип всех прав). Ибо человек благородной крови не есть тем самым *благородный* человек. — Что же касается *служилого дворянства* (как можно было бы назвать привилегированное положение людей, занимающих более высокие должности, которого нужно добиться заслугами), то привилегия связана здесь не с лицом как его собственность, а с должностью; равенство этим не нарушается, так как, когда лицо оставляет должность, оно в то же время лишается и привилегии и возвращается к положению подданных.

в котором подданный не есть гражданин (следовательно, не при республиканском), этот вопрос вызывает меньше всего сомнений, ведь глава [здесь] не член государства, а собственник его; война нисколько не лишает его пиров, охоты, увеселений, празднеств и т. п., и он может, следовательно, решиться на нее по самому незначительному поводу как на увеселительную прогулку, равнодушно предоставив всегда готовому к этому дипломатическому корпусу подыскать приличия ради какое-нибудь оправдание.

* * *

Для того чтобы республиканское устройство не смешивать (как это обыкновенно делают) с демократическим, нужно отметить следующее. Формы государства (civitas) могут быть разделены или в зависимости от числа лиц, обладающих верховной государственной властью, или по *способу управления* народом его верховным главой, кем бы этот последний ни был. Первая форма называется, собственно, формой *господства* (forma imperii), и возможны лишь три вида ее, а именно: верховной властью обладает или *одно* лицо, или *несколько* людей, связанных между собой, или же *все*, вместе составляющие гражданское общество (*автократия*, *аристократия, демократия*; власть государя, дворянства, народа). Вторая форма есть форма правления (forma regiminis) и касается основанного на конституции (на акте общей воли, благодаря которому толпа становится народом) способа, каким государство распоряжается полнотой своей власти, и в этом отношении форма правления может быть или *республиканской,* или *деспотической. Республиканизм* есть государственный принцип отделения исполнительной власти (правительства) от законодательной; деспотизм — принцип самовластного исполнения государством законов, данных им самим; стало быть, публичная воля выступает в качестве частной воли правителя. — Из трех форм государства *демократия* в собственном смысле слова неизбежно есть *деспотизм,* так как она устанавливает такую исполнительную власть, при которой все решают

об одном и во всяком случае против одного (который, следовательно, не согласен), стало быть, решают все, которые тем не менее не все, — это противоречие общей воли с самой собой и со свободой.

Всякая *непредставительная* форма правления есть в сущности *отсутствие формы*, потому что законодатель и исполнитель его воли так же не могут совместиться в одном лице, как не может общее большей посылки в силлогизме быть в то же время подведением частного под бóльшую посылку в меньшей посылке. И хотя два других государственных устройства всегда ошибочны постольку, поскольку они допускают подобный способ правления, тем не менее они могут во всяком случае принять способ правления, сообразный с *духом* представительной системы, как это *выразил* по крайней мере Фридрих II, сказав, что он только высший слуга государства *; демократическая же форма делает это невозможным, так как в ней всё хочет властвовать. — Поэтому можно сказать: чем меньше персонал государственной власти (число лиц, обладающих властью) и чем шире, напротив, ее представительство, тем более государственное устройство согласуется с возможностью республиканизма, и для подобного устройства есть надежда постепенными реформами в конце концов возвыситься до него. Вот почему при аристократии уже труднее, чем при монархии, достигнуть этого единственно совершенного правового устройства, а при демократии его можно достигнуть только путем насильственной революции. Но для народа несравненно важнее способ правления **, чем форма государства

* Нередко порицали те высокие эпитеты, которые часто прилагаются к правителю (божий помазанник, исполнитель божественной воли на земле, наместник бога), как грубую, одурманивающую лесть, но, мне кажется, без основания. — Эти эпитеты не только не должны внушать государю высокомерие, но, напротив, должны вызвать в его душе смирение, если только он обладает рассудком (что следует, однако, предположить) и понимает, что он взял на себя миссию слишком тяжелую для человека, а именно взялся блюсти *право людей* (самое святое из того, что есть у бога на земле), и ему постоянно следует опасаться чем-либо задеть эту зеницу господа.

** Малле дю Пан[5] с обычным для него претенциозным, но пустым и бессодержательным фразерством утверждает, что после

(хотя и в ней чрезвычайно важно ее большее или меньшее соответствие с указанной целью). Но к первому, если он сообразен понятию права, принадлежит представительная система, при которой только и возможен республиканский способ правления и без которой (при каком угодно устройстве) способ правления может быть лишь деспотическим и насильственным. — Ни одна из древних так называемых республик не знала этой системы, вследствие чего они необходимо должны были превратиться в деспотизм, который под верховной властью одного есть еще наиболее терпимый.

Вторая окончательная статья договора о вечном мире

Международное право должно быть основано на *федерализме* свободных государств.

Народы в качестве государств можно рассматривать как отдельных людей, которые в своем естественном состоянии (т. е. независимости от внешних законов) уже своим совместным существованием нарушают право друг друга и каждый из которых ради своей безопасности может и должен требовать от другого вступить вместе с ним в устройство, подобное гражданскому, где каждому может быть гарантировано его право. Это был бы *союз народов*, который, однако, не должен быть государством народов. В этом заключалось бы противоречие, ибо в каждом государстве существует отношение *высшего* (законодателя) к *низшему* (повину-

---

многолетнего опыта он в конце концов пришел к убеждению в истинности известного афоризма Попа: «Предоставь глупцам спорить о лучшем правлении; лучшее то, которое лучше ведется»[6]. Если это должно означать, что то правление, которое ведется лучше, ведется лучше, то, по выражению Свифта, он раскусил орех, который наградил его червоточиной. Но если это должно означать, что оно есть и лучший способ правления, т. е. государственного устройства, то это в корне ложно; ибо примеры хороших правительств ничего не говорят в пользу способа правления. Кто правил лучше, чем Тит или Марк Аврелий, и все же за одним последовал Домициан, за другим — Коммод[7], чего не могло бы произойти при хорошем государственном устройстве, так как непригодность их к этой должности была известна довольно рано, да и власть правителя была достаточно сильна для того, чтобы устранить их.

ющемуся, т. е. народу); многие же народы в государстве (так как мы рассматриваем здесь право *народов* по отношению друг к другу, поскольку они образуют отдельные государства и не должны быть слиты в одно государство) составляли бы только один народ, что противоречит предпосылке.

Уже из того, что мы с глубоким презрением смотрим на приверженность дикарей к их не основанной на законе свободе, когда они предпочитают беспрестанно сражаться друг с другом, а не подчиниться основанному на законе, ими самими устанавливаемому принуждению, тем самым предпочитая безрассудную свободу свободе разумной, и считаем это грубостью, невежеством и скотским унижением человечества, дóлжно было бы заключить, что цивилизованные народы (каждый объединенный в отдельное государство) поспешат как можно скорее выйти из столь низкого состояния. Но вместо этого каждое *государство* видит свое величие (величие народа — выражение нелепое) именно в том, чтобы не быть подчиненным никакому внешнему основанному на законе принуждению, а слава главы государства состоит в том, что в его распоряжении находятся тысячи людей, которыми он, не подвергаясь лично никакой опасности, может жертвовать * для дела, которое их совершенно не касается. И отличие европейских дикарей от американских состоит главным образом в том, что, в то время как многие племена последних целиком съедены их врагами, первые умеют лучше использовать своих побежденных, чем просто съедать их, и предпочитают увеличивать ими число своих подданных и, стало быть, число орудий для войн еще более широких размеров.

При всей порочности человеческой природы, которая в неприкрытом виде проявляется в свободных отношениях между народами (в то время как в гражданско-правовом состоянии она сильно замаскирована

---

* Вот как ответил один болгарский князь греческому императору, который добросердечно хотел решить распрю с ним не пролитием крови их подданных, а поединком: «Кузнец, у которого есть клещи, не станет вытаскивать раскаленное железо из углей руками».

из-за принуждения правительства), все же удивительно, что слово *право* еще не изгнано полностью из военной политики как педантичное и что ни одно государство еще не отважилось провозгласить это публично. На Гуго Гроция, Пуфендорфа, Ваттеля[8] и многих других (несмотря на то, что они плохие утешители) все еще простодушно ссылаются для *оправдания* военного нападения, хотя созданный ими философский или дипломатический кодекс не имеет, да и не может иметь, ни малейшей *законной* силы (так как государства, как таковые, не находятся под общим внешним принуждением) и не было еще случая, чтобы аргументы, снабженные свидетельствами столь выдающихся мужей, побудили какое-либо государство отказаться от своих замыслов. — Это почитание, которое (на словах по крайней мере) каждое государство проявляет к понятию права, все же доказывает, что в человеке еще имеются значительные, хотя временами и дремлющие, моральные задатки того, чтобы справиться когда-нибудь со злым принципом в себе (отрицать который он не может) и чтобы ждать того же от других. Ведь иначе государства, намеревающиеся воевать друг с другом, никогда не произносили бы слова *право* или произносили бы только для того, чтобы осмеять его, как это сделал один галльский вождь[9], определивший его так: «Право есть преимущество, которым природа наделила сильного перед слабым, для того чтобы слабый ему повиновался».

Способ, каким государства добиваются своих прав, — это не судебный процесс, а только война; войной же и ее счастливым исходом — *победой* — не решается вопрос о праве, и *мирный договор* хотя и кладет конец данной войне, но не военному состоянию (т. е. такому состоянию, в каком всегда можно найти предлог к новой войне; это состояние нельзя просто объявить несправедливым, так как в нем каждый — судья в своем собственном деле). При этом положение: «До́лжно выйти из этого состояния» — по международному праву не имеет для государств того значения, какое оно имеет для людей в свободном от закона состоянии по естественному праву (так как они как государства располагают уже внутренним правовым устройством и не поз-

воляют, чтобы другие государства могли по своим правовым понятиям принудить их принять более развитое правовое устройство). Но разум с высоты морально законодательствующей власти, безусловно, осуждает войну как правовую процедуру и, напротив, непосредственно вменяет в обязанность мирное состояние, которое, однако, не может быть ни установлено, ни обеспечено без договора народов между собой. Поэтому должен существовать особого рода союз, который можно назвать *союзом мира* (foedus pacificum) и который отличался бы от *мирного договора* (pactum pacis) тем, что последний стремится положить конец лишь *одной* войне, тогда как первый — *всем войнам*, и навсегда. Этот союз имеет целью не приобретение власти государства, а исключительно лишь поддержание и обеспечение *свободы* государства для него самого и в то же время для других союзных государств, причем это не создает для них необходимости (подобно людям в естественном состоянии) подчиниться публичным законам и их принуждению. — Можно показать осуществимость (объективную реальность) этой идеи *федерации*, которая должна постепенно охватить все государства и привести таким образом к вечному миру. Если бы по воле судеб какой-либо могучий и просвещенный народ имел возможность образовать республику (которая по своей природе должна тяготеть к вечному миру), то такая республика служила бы центром федеративного объединения других государств, которые примкнули бы к ней, чтобы в соответствии с идеей международного права обеспечить таким образом свою свободу, и с помощью многих таких присоединений все шире и шире раздвигались бы границы союза.

Если один народ заявляет: «Между нами не должно быть войны, так как мы хотим сформироваться в государство, т. е. поставить над собой высшую законодательную, правительственную и судебную власть, которая мирным путем улаживала бы споры между нами», то это вполне понятно. — Но если это государство заявляет: «Между мной и другими государствами не должно быть войны, хотя я и не признаю никакой высшей законодательной власти, которая обеспечивала

бы мне мои права, а я ей — ее права», то совершенно непонятно, на чем же я хочу тогда основать уверенность в своем праве, если не на суррогате гражданского общественного союза, а именно на свободном федерализме, который разум должен необходимо связать с понятием международного права, если вообще это понятие имеет какой-либо смысл.

Собственно говоря, понятие международного права как права *на* войну нельзя мыслить (ибо это должно быть правом не по общезначимым внешним законам, ограничивающим свободу каждого отдельного человека, а по односторонним максимам каждого силой решать вопрос о праве), если только не понимать под ним следующее: вполне справедливо, что настроенные таким образом люди истребляют друг друга и, следовательно, находят вечный мир в глубокой могиле, скрывающей все ужасы насилия вместе с их виновниками. — В соответствии с разумом в отношениях государств между собой не может быть никакого другого способа выйти из свободного от закона состояния постоянной войны, кроме как отречься подобно отдельным людям от своей дикой (не основанной на законе) свободы, приспособиться к публичным принудительным законам и образовать таким путем (разумеется, постоянно расширяющееся) *государство народов* (civitas gentium), которое в конце концов охватит все народы земли. Но, исходя из своего понятия международного права, они решительно не хотят этого, отвергая тем самым in hypothesi то, что верно in thesi. Вот почему не положительная идея *мировой республики*, а (чтобы не все было потеряно) лишь *негативный* суррогат *союза*, отвергающего войны, существующего и постоянно расширяющегося, может сдержать поток враждебных праву и человеку склонностей при сохранении, однако, постоянной опасности их проявления (Furor impius intus — fremit horridus ore cruento. *Virgil.* [10]) *.

---

* По окончании войны при заключении мира было бы уместно для народа, если бы после торжественного празднества назначили день покаяния, чтобы от имени государства взывать к небу о прощении того великого прегрешения, в котором все еще повинно человечество, не желающее соединить все народы в какое-

«*Право всемирного гражданства* должно быть ограничено условиями всеобщего *гостеприимства*».

Как и в предыдущих статьях, здесь речь идет не о человеколюбии, а о праве, и *гостеприимство* означает право каждого чужестранца на то, чтобы тот, в чью страну он прибыл, не обращался с ним как с врагом. Он может выдворить его из своей страны, если это не ведет к гибели пришельца, но, пока последний мирно живет там, он не должен обходиться с ним враждебно. Право, на которое может притязать чужестранец, — это не *право гостеприимства* (для этой цели был бы необходим особый дружественный договор, который делал бы его на определенное время членом дома), а *право посещения,* принадлежащее всем людям, сознающим себя членами общества, в силу права общего владения земной поверхностью, на которой, как на поверхности шара, люди не могут рассеяться до бесконечности и потому должны терпеть соседство других; первоначально же никто не имеет бóльшего права, чем другой, на существование в данном месте земли. — Необитаемые части этой поверхности — моря и пустыни — разъединяют людей, однако *корабль* или *верблюд* (*корабль* пустыни) позволяют им приблизиться друг к другу через эти никому не принадлежащие земли и использовать для возможного общения то право на *земную поверхность,* которое принадлежит всему человечеству. Следовательно, естественному праву противоречит негостеприимство жителей морских берегов (например, берберов), которые грабят суда в ближайших морях и обращают в рабство моряков, потерпевших

нибудь правовое устройство, а, гордое своей независимостью, предпочитающее использовать варварское средство — войну (чем, однако, не достигается то, чего добиваются, а именно право каждого государства). — Торжественные празднества во время войны по случаю одержанной *победы,* гимны, воспеваемые (подобно израильтянским) *богу воинств,* находятся в не менее сильном противоречии с моральной идеей *владыки небесных сил,* так как кроме равнодушия к (довольно печальному) способу, каким народы добиваются своих прав, они испытывают радость по поводу истребления большого числа людей или лишения их счастья.

крушение у их берегов, или жителей пустынь (арабских бедуинов), рассматривающих приближение путников к кочевым племенам как право на ограбление путников. Но это право на гостеприимство, т. е. право пришельца, не распространяется дальше возможности *завязать* сношения с коренными жителями. — Так отдаленные друг от друга части света могут мирно вступить друг с другом в сношения, которые впоследствии могут превратиться в публично узаконенные, и таким образом все более и более приближать род человеческий к всемирно-гражданскому устройству.

Если сравнить с этим *негостеприимное* поведение цивилизованных, преимущественно торговых, государств нашей части света, то несправедливость, проявляемая ими при посещении чужих стран и народов (что для них равносильно их *завоеванию*), окажется чудовищной. Когда открывали Америку, негритянские страны, острова пряностей, мыс Доброй Надежды и т. д., то эти страны рассматривались как никому не принадлежащие: местные жители не ставились ни во что. В Ост-Индию (Индостан) европейцы под предлогом устройства лишь факторий ввели войска, и вслед за этим начались угнетение туземцев, подстрекательство различных государств к широко распространявшимся войнам, голод, мятежи, вероломство — словом, весь длинный ряд бедствий, тяготеющих над родом человеческим.

Поэтому Китай * и Япония, столкнувшись с подоб-

---

* Чтобы обозначить это великое государство именем, каким оно само себя называет (собственно, China, а не Sina или что-то вроде этого звука), надо заглянуть в Georgii Alphab. Tibet., pag. 651—654, особенно Nota b, внизу[11]. — Согласно замечанию петербургского профессора Фишера[12], нет определенного имени, каким это государство называло бы себя. Наиболее принято название Кин, что значит золото (тибетцы передают его словом *сер*), поэтому император называется царем *золота* (т. е. прекраснейшей страны мира), и, хотя это слово в [китайском] государстве звучит как Chin, оно могло произноситься итальянскими миссионерами (из-за гортанности звука) как Kin. — Отсюда явствует, что страной, которую римляне называли страной серов, был Китай, шелк же доставляли в Европу через *Великий Тибет* (вероятно, через *Малый Тибет*, Бухару, Персию и далее). Это наводит на размышления о древности этой удивительной страны, если сравнить ее с Индостаном и связать ее с Тибетом и через

ными гостями, поступили вполне разумно, позволив им лишь въезд в некоторые порты, а не во внутренние районы страны, и то Япония разрешила это только одному из европейских народов — голландцам; но и их, словно пленных, лишали всякой возможности общаться с местными жителями. Худшее (или, с точки зрения морального судьи, лучшее) во всем этом заключается в том, что насилие не принесло европейцам никакой выгоды, что все эти торговые товарищества находятся на краю гибели, что острова сахарного тростника, это средоточие самого жестокого и изощренного рабства, не приносят никакого настоящего дохода. Единственная цель, которой косвенно служат эти острова, вряд ли заслуживает одобрения — это формирование экипажей военных флотов; тем самым они служат

него с Японией; в то же время названия Сина или Чина, какими соседи обозначали эту страну, не имеют никакого значения. — — Возможно, что на древние, хотя не вполне известные нам, сношения Европы с Тибетом некоторый свет проливает то, что сохранил об этом Гесихий[13], который приводит восклицание Κονξ Ὀμπαξ (Konx Ompax) верховного жреца в Элевсинских мистериях (см. «Путешествие молодого Анахарсиса», пятая часть, стр. 447 и далее[14]). — Ибо согласно Georgii Alph. Tibet., слово Concioa, означающее бог, имеет поразительное сходство со словом Konx; слово же Pah-cio (ib., p. 520), которое греки, вполне возможно, произносили как pax, означало promulgator legis — наполняющее всю природу божество (названное также Cencresi; p. 177). — Однако переводимое Лакрозом[15] как benedictus — *благословенный* — слово Om, примененное к божеству, может означать только *причисленный к лику святых* (стр. 507). И так как П. Франц. Гораций, неоднократно спрашивавший у тибетских *лам,* что́ они подразумевают под словом *бог* (Concioa), каждый раз получал ответ: «Это — собрание всех святых» (т. е. блаженных душ, возвратившихся наконец в бога через ламаистское возрождение после многих странствий во всевозможных телах и превратившихся в *Бурхану,* т. е. в существо, достойное обожания, стр. 223), то таинственное слово Konx Ompax должно означать, пожалуй, *святое* (Konx), *блаженное* (Om) и *мудрое* (Pax), наполняющее весь мир высшее существо (олицетворенную природу). В греческих мистериях это восклицание указывало на *монотеизм* для эпоптов[16] в противоположность народному *политеизму,* хотя П. Гораций (в указанном сочинении) разглядел в нем атеизм. — Указанным выше образом можно объяснить, как это слово дошло до греков через Тибет, и считать вероятным общение Европы с Китаем через Тибет (возможно, более раннее, чем общение с Индостаном).

опять-таки для ведения войн в Европе. И все это проделывают державы, которые так высоко ставят дело благочестия и которые, совершая одну несправедливость за другой, желают считаться избранными, как самые правоверные.

Более или менее тесное общение между народами земли развилось всюду настолько, что нарушение права в *одном* месте чувствуется во *всех* других. Из этого видно, что идея права всемирного гражданства есть не фантастическое или нелепое представление о праве, а необходимое дополнение неписаного кодекса государственного и международного права к публичному праву человека вообще и потому к вечному миру. И только при этом условии можно надеяться, что мы постоянно приближаемся к нему.

Добавление первое

О гарантии вечного мира

Эту гарантию дает великая в своем искусстве *природа* (natura daedala rerum), в механическом процессе которой с очевидностью обнаруживается целесообразность, состоящая в том, чтобы осуществить согласие людей через разногласие даже против их воли; и поэтому, будучи как бы принуждающей причиной, законы действия которой нам не известны, она называется *судьбой*, а при рассмотрении ее целесообразности в обычном ходе вещей она, как глубоко скрытая мудрость высшей причины, предопределяющей этот обычный ход вещей и направленной на объективную конечную цель человеческого рода, называется *провидением* *. Чтобы

---

* В механизме природы, к которой принадлежит человек (как чувственное существо), обнаруживается лежащая уже в основе ее существования форма, которую мы можем понять, не иначе как приписывая ей цель творца мира, предопределяющего ее; его предопределение мы называем (божественным) *провидением* вообще. Провидение, поскольку оно положено в *начало* мира, называется *основывающим* (providentia conditrix; semel iussit, semper parent. *Августин*[17]); поскольку же оно в *развитии* природы поддерживает ее механизм по общим законам целесообразности, мы называем его *распоряжающим провидением* (providentia gubernatrix); далее, в отношении особых целей, которых

составить себе понятие о возможности провидения по аналогии с искусной деятельностью человека, мы, собственно говоря, можем и должны лишь *примыслить*

человек не предвидит, но о которых только догадывается по последствиям, мы называем его *направляющим* (providentia directrix); наконец, по отношению к отдельным событиям как божественным целям мы называем его уже не провидением, а *перстом божьим* (directio extraordinaria). Желание познать его, как таковой (так как он, действительно, указывает на чудо, хотя события так не называются), есть безрассудная дерзость человека, потому что заключать от отдельных событий к особому принципу действующей причины (заключать, что это событие есть цель, а не только естественно-механическое побочное следствие из другой, нам совершенно неизвестной цели) нелепо и основано на самомнении, как бы благочестиво и смиренно ни звучали речи об этом. — Точно так же деление провидения (рассматриваемого materialiter) с точки зрения того, как оно относится к *предметам* в мире, на общее и частное ложно и внутренне противоречиво (например, утверждение, что хотя оно заботится о сохранении видов сотворенного, но особи предоставляет случаю); ведь оно именно в том смысле называется общим, что ни одна единичная вещь не мыслится изъятой из сферы его действия. — Вероятно, тут имелось в виду деление провидения (рассматриваемого formaliter) по способу осуществления его цели, а именно на *обычное* (например, ежегодное умирание и оживание природы со сменой времен года) и на необычайное (например, доставка морскими течениями к берегам Ледовитого океана леса, который не может расти в этих краях, но который необходим туземцам для поддержания их жизни), когда мы хотя и хорошо можем объяснить себе физико-механические причины этих явлений (например, что в реки умеренного пояса, берега которых покрыты лесом, падают деревья, а Гольфстрим, скажем, уносит эти деревья дальше), но не должны упускать из виду телеологическую причину, которая указывает на предусмотрительную мудрость, повелевающую природой. — Что же касается обычного в школах понятия божественного *вмешательства* или споспешествования (concursus) действию в чувственно воспринимаемом мире, то оно должно быть отвергнуто. *Во-первых*, намерение соединять неоднородное (gryphes iungere equis[18]) и заставлять того, кто сам есть совершенная причина изменений в мире, *восполнять* свое собственное предопределяющее провидение (которое, следовательно, должно было бы быть недостаточным) в естественном ходе вещей — например, утверждение о том, что больного *вместе с богом* исцелил врач, который, следовательно, содействовал исцелению, — внутренне противоречиво. Ведь causa solitaria non iuvat. Бог сотворил врача вместе со всеми его лечебными средствами, и поэтому все действие должно быть *полностью* приписано ему, если хотят дойти до высшей первоосновы, теоретически нам непонятной; или можно это действие *полностью* приписать врачу, поскольку мы просле-

его (как в любом отношении формы вещей к целям вообще), но не *познавать* его по искусным устроениям природы или хотя бы только *заключать* к нему от этих устроений. Однако представить себе отношение провидения и согласие его с целью, которую нам непосредственно предписывает разум (с моральной целью), — это идея, в *теоретическом* отношении, правда, запредельная, но в практическом отношении (например, в отношении связанного с долгом понятия *о вечном мире*, чтобы использовать для этого механизм природы) идея догматическая и по своей реальности вполне обоснованная. — Употреблять слово *природа*, если, как здесь, дело идет только о теории (а не о религии), более сообразно с пределами человеческого разума (который, рассматривая отношение действий к их причинам, должен держаться в границах возможного опыта) и более *скромно*, чем говорить о познаваемом для нас *провидении*; выражением *познаваемое провидение* дерзко придают себе крылья Икара, чтобы приблизиться к тайне непостижимой цели провидения.

Прежде чем мы точнее определим указанную гарантию, нужно исследовать состояние, установленное природой для лиц, действующих на ее великой арене, которое в конце концов делает необходимым обеспечение мира, и лишь затем мы рассмотрим способ, каким природа дает эту гарантию.

Предварительное установление природы состоит в следующем: 1) она позаботилась о том, чтобы люди имели возможность жить во всех краях земли; 2) по-

---

живаем это событие в цепи существующих в мире причин как объяснимое согласно порядку природы. *Во-вторых,* такой образ мыслей лишает силы все определенные принципы рассмотрения какого-нибудь действия. Но в *морально практическом* отношении (которое, следовательно, направлено всецело на сверхчувственное) — например, в вере, что бог, хотя бы и непостижимыми для нас средствами, восполнит недостаток нашей собственной справедливости, если только наши намерения были чистыми (мы должны, следовательно, ничего не упускать в стремлении к добру), — понятие божественного concursus вполне уместно и даже необходимо; при этом, однако, само собой разумеется, что никто не должен пытаться *объяснять,* исходя из этого, хороший поступок (как событие в мире): это будет мнимо теоретическим познанием сверхчувственного, стало быть нелепостью.

средством *войны* она рассеяла людей повсюду, забросив их даже в самые негостеприимные края, чтобы заселить их; 3) войной же она принудила людей вступать в отношения, в большей или меньшей степени основанные на законе. — Достойно удивления уже то обстоятельство, что в холодных пустынях у Ледовитого океана все же растет мох, выкапываемый из-под снега *северным оленем,* который сам в свою очередь служит пищей или упряжным животным остякам или самоедам; или то, что в солончаковых песчаных пустынях водится *верблюд,* который как бы создан для путешествия по ним, чтобы и они не остались неиспользованными. Еще более ясно обнаруживается цель природы, если известно, что у берегов Ледовитого океана кроме пушных зверей водятся еще тюлени, моржи и киты, мясо которых прибрежные жители употребляют в пищу, а жиром пользуются для отопления. Но более всего заботливость природы возбуждает удивление тем, что она доставляет в эти лишенные растительности страны плавучий лес (причем даже не известно, откуда он), без которого прибрежные жители не могли бы изготовлять ни судов, ни оружия, ни жилищ. В этих местах люди так заняты борьбой со зверями, что они не могут не жить между собой в мире. — Но *загнаны* они были *сюда,* вероятно, не чем иным, как войной. Из всех животных, которых человек во время заселения земли научился приручать и делать домашними, *лошадь* была первым его *орудием войны*; слон же относится к более позднему времени, а именно ко времени расцвета уже созданных государств, так же как и искусство выращивать некоторые сорта трав, называемые *злаками,* первоначальные свойства которых нам теперь не известны, равно как и разведение и улучшение *плодов* пересадкой и прививкой (в Европе, может быть, только двух видов — дикой яблони и дикой груши) могли возникнуть в состоянии уже созданной государственности, где имеется гарантированная земельная собственность. Люди, жившие до тех пор в свободе, не основанной на законе, перешли от *охотничьего* *, рыболовного и пастушеского уклада

* *Охотничий* уклад, без сомнения, всего больше противоречит цивилизованному устройству: семьи, которым приходится

к *земледельческому*; были открыты *соль* и *железо* — быть может, первые всюду находившие спрос предметы торговых сношений между различными народами; благодаря этому возникли сначала *мирные отношения* между ними и таким образом установились связи, согласие и мирные отношения даже между отдаленными друг от друга народами.

Природа, позаботившись о том, чтобы люди *могли* жить на земле повсеместно, вместе с тем имела деспотическое намерение: люди *должны* жить повсюду, хотя бы против их склонности; однако это долженствование не предполагает в то же время понятия долга, которое обязывало бы людей к этому моральным законом. А средством для достижения этой своей цели природа избрала войну. — Мы видим народы, у которых единство языка указывает на единство их происхождения, как, с одной стороны, *самоеды* у Ледовитого океана, а с другой — родственный им по языку народ на *Алтайских* горах, отдаленный от первых на двести миль. Между ними вклинился другой народ — монгольского происхождения, кочевой и потому воинственный, оттеснив одну часть их племени далеко от другой в самые негостеприимные северные края, где они не поселились бы, конечно, по собственной воле *. Точно

при этом жить разобщенно, скоро делаются друг другу *чуждыми* и, рассеявшись по обширным лесам, даже *враждебными*, так как каждому семейству для приобретения себе пищи и одежды нужны большие пространства земли. — Установленный Ноем *запрет крови* (1. М., IX, 4—6) — этот запрет часто возобновлялся и впоследствии, христиане из иудеев даже сделали его, хотя и с другой целью, условием обращения язычников в христианство (Деян. Апост. XV, 20. XXI, 25) — первоначально был, вероятно, не чем иным, как запретом *охотничьего* уклада, ведь при нем часто приходилось есть мясо сырым, и запрещение этого есть в то же время запрет крови.

* Можно было бы спросить: если природа захотела, чтобы эти берега Ледовитого океана не остались необитаемыми, то что станет с их жителями, когда она не будет больше доставлять им (как можно ожидать) плавучего леса? Ведь весьма вероятно, что с успехами культуры обитатели умеренного пояса земли будут лучше использовать лес, который растет на берегах их рек, и не будут допускать, чтобы он падал в реки и уплывал в море. Я отвечаю: жители берегов *Оби*, Енисея, Лены и т. д. будут доставлять им этот лес, продавая его и выменивая на него продукты

так же *финны* в самой северной части Европы (известные под именем *лопарей*) были отделены от *венгров,* удаленных от них на столь же значительное расстояние, но родственных им по языку, вторгнувшимися между ними готскими и сарматскими народами. И чтó, кроме войны, которой природа пользуется как средством для повсеместного заселения земли, могло загнать *эскимосов* (может быть, бродячее древнеевропейское племя, совершенно отличное от всех американских племен) на север, а *пешересов* на юг Америки до Огненной Земли? Для самой же войны не нужно особых побудительных причин: она привита, по-видимому, человеческой природе и считается даже чем-то благородным, к чему человека побуждает честолюбие, а не жажда выгоды; это ведет к тому, что *военная доблесть* рассматривается как имеющая большую непосредственную ценность (у американских дикарей, равно как у европейских во времена рыцарства) не только *во время* войны (что справедливо), но также в качестве *причины* войны (daß Krieg sei), и часто война начинается только для того, чтобы выказать эту доблесть; стало быть, в самой войне усматривается внутреннее *достоинство,* так что даже философы восхваляют войну как нечто облагораживающее род человеческий, забыв известное изречение грека[19]: «Война дурна тем, что больше создает злых людей, чем уничтожает их». — Вот все о том, чтó делает природа *для своей собственной цели* по отношению к человеческому роду как классу животных.

Теперь встает вопрос, касающийся сущности вечного мира как цели: чтó делает природа для достижения цели, которую человеку вменяет в обязанность его собственный разум, стало быть для содействия его *моральной цели*; и как она добивается того, что человек благодаря ее принуждению, хотя и не во вред своей свободе, будет делать то, к чему его *обязывают* законы свободы, но чего он не делает, — добивается во всех трех аспектах публичного права: *права государственного гражданства, международного права* и *права всемирного*

животного царства, которыми так богато море у полярных берегов, если только она (природа) заставит сначала эти племена жить в мире.

гражданства? — Когда я говорю о природе: она *хочет,* чтобы произошло то или другое, то это не значит, что она возлагает на нас *долг* делать это (вменять нам в обязанность может только свободный от принуждения практический разум), а *делает* это сама, хотим ли мы этого или нет (fata volentem ducunt, nolentem trahunt[20]).

1. Если даже внутренние раздоры не принудят народ подчиниться публичным законам, то это сделает извне война, потому что, согласно вышеупомянутому установлению природы, каждый народ находит в соседстве с собой теснящий его другой народ, против которого он вынужден формироваться в отдельное *государство,* чтобы как *держава* быть способным к отпору. *Республиканское* устройство — единственное, вполне соответствующее праву людей устройство, но установить, а тем более сохранить его до такой степени трудно, что, по мнению многих, оно должно было бы быть государством *ангелов,* так как люди со своими эгоистическими склонностями не способны к столь возвышенному по форме устройству. Но здесь общей воле, имеющей свою основу в разуме, почитаемой, но на практике бессильной, природа оказывает поддержку с помощью как раз тех же эгоистических склонностей, так что лишь от хорошей организации государства (а это во всяком случае возможно для человека) зависит направить силы этих склонностей таким образом, чтобы каждая из них или сдерживала разрушительное действие другой, или уничтожала его. Так что с точки зрения разума результат получается такой, как если бы этих склонностей не было совсем, и таким образом человек принуждается быть если не морально добрым человеком, то во всяком случае хорошим гражданином. Проблема создания государства разрешима, как бы шокирующе это ни звучало, даже для дьяволов (если только они обладают рассудком). Она состоит в следующем: «Так расположить некое число разумных существ, которые в совокупности нуждаются для поддержания жизни в общих законах, но каждое из которых втайне хочет уклоняться от них; так организовать их устройство, чтобы, несмотря на столкновение их личных устремлений, последние настолько парализовали друг

друга, чтобы в публичном поведении людей результат был таким, как если бы они не имели подобных злых устремлений». Такая проблема должна быть *разрешимой*. Ведь дело идет не о моральном совершенствовании людей, а только о механизме природы, относительно которого требуется узнать, как использовать его применительно к людям, дабы так направить в народе столкновение немирных устремлений индивидов в составе народа, чтобы они сами заставили друг друга подчиниться принудительным законам и таким образом необходимо осуществили состояние мира, в котором законы имеют силу. На примере действительно существующих, но еще очень несовершенно организованных государств можно видеть, как во внешних сношениях они уже приближаются к тому, что́ предписывает идея права, хотя, конечно, причина этому не глубокая моральность (как и не от моральности надо ожидать хорошего государственного устройства, а, скорее, наоборот, от последнего — хорошего морального воспитания народа). Из этого следует, что при помощи эгоистических склонностей, которые естественным образом даже внешне противодействуют друг другу, разум может использовать механизм природы как средство для того, чтобы осуществить свою собственную цель — предписание права — и этим способствовать внешнему и внутреннему миру и обеспечить его, поскольку это зависит от самого государства. — Итак, можно сказать: природа неодолимо *хочет,* чтобы право получило в конце концов верховную власть. То, что в этом отношении не сделано, совершится в конце концов само собой, хотя и с большими трудностями. — «Если согнуть тростник слишком сильно, он ломается; кто слишком много хочет, тот ничего не хочет» *(Боутервек*[21]*)*.

2. Идея международного права предполагает *раздельное существование* многих соседних государств, независимых друг от друга. Несмотря на то что такое состояние само по себе уже есть состояние войны (если федеративное объединение государств не предотвращает возникновения военных действий), все же оно, согласно идее разума, лучше, чем слияние государств в единую державу, превосходящую другие и переходящую во

всеобщую монархию, так как с увеличением сферы правления законы все более и более теряют свою силу и бездушный деспотизм, искоренив зачатки добра, в конце концов превращается в анархию. Между тем каждое государство (или его глава) желает добиться для себя прочного мира таким образом, чтобы завладеть по возможности всем миром. Но *природа хочет* по-другому. — Двумя средствами пользуется она для того, чтобы удерживать народы от смешения и разъединять их, — различием *языков* и *религий* *. Это различие хотя и влечет за собой склонность к взаимной ненависти и повод к войне, но с ростом культуры и при постепенном приближении людей к большему согласию в принципах вызывает общее стремление жить в мире, который осуществляется и обеспечивается не ослаблением всех сил, как это имеет место при деспотизме (на кладбище свободы), а их равновесием, их активнейшим соревнованием.

3. Так же как природа, с одной стороны, мудро разделяет народы, которые воля каждого государства на основе самогó международного права охотно подчинила бы своей власти хитростью или силой, так, с другой стороны, она соединяет через взаимный корыстолюбивый интерес те народы, которых понятие права всемирного гражданства не оградило бы от насилия и войны. *Дух торговли*, который рано или поздно овладевает каждым народом, — вот что несовместимо с войной. Дело в том, что из всех сил (средств), подчиненных государственной власти, *сила денег*, пожалуй, самая надежная, и потому государства вынуждены (конечно, не по моральным побуждениям) содействовать благородному миру и повсюду, где существует угроза войны,

---

* *Различие религий* — странное выражение! Все равно что говорить о различных *моралях*. Могут, конечно, существовать различные *виды верований* в зависимости от исторических средств, употреблявшихся для содействия религии, но эти средства, имея свою историю, относятся не к религии, а к области учености; точно так же могут существовать различные *священные книги* (Зендавеста, Веды, Коран и т. д.), но *религия* для всех людей и во все времена может быть только одна. Следовательно, эти средства могут быть только орудием религии, тем, что случайно и может быть различным в зависимости от времени и места.

предотвращать ее своим посредничеством, как если бы они находились с этой целью в постоянном союзе; ведь большие союзы, заключенные для войны, могут по самой своей природе крайне редко осуществляться и еще реже быть удачными. — Именно таким способом самим устройством человеческих склонностей природа гарантирует вечный мир, но, конечно, с надежностью, недостаточной, чтобы (теоретически) *предсказать* время его наступления, но тем не менее практически достижимой и обязывающей нас *добиваться* этой (не столь уж призрачной) цели.

Добавление второе

Тайная статья договора о вечном мире

Тайная статья в соглашениях публичного права, рассматриваемая объективно, т. е. по своему содержанию, есть противоречие. Но субъективно, с точки зрения качеств лица, которое ее подсказывает, тайна, конечно, может заключаться в том, что это лицо находит для своего достоинства сомнительным публично признать себя ее автором.

Единственная статья подобного рода сводится к следующему: *государства, вооружившиеся для войны, должны принять во внимание максимы философов об условиях возможности общего мира.*

Для законодательного авторитета государства, которому следует, естественно, приписывать величайшую мудрость, унизительно, по-видимому, искать поучения о принципах своих отношений с другими государствами у *подданных* (философов); но все же делать это весьма благоразумно. Итак, государство будет *негласно* (делая из этого тайну) *привлекать* их *к этому*; последнее будет означать, что государство позволит философам свободно и публично *высказываться* об общих максимах ведения войны и заключения мира (это они уже сами будут делать, лишь бы им не запрещали); согласие же государств между собой по этому пункту не нуждается в особом договоре, поскольку оно уже содержится в обязанности, налагаемой общечеловеческим (морально законодательствующим) разумом. — Это не означает, что государство должно предпочесть принципы философа

решениям юриста (представителя государственной власти); это лишь означает, что его следует *выслушать*. Юрист, избравший символом права *весы* и рядом с ними символом справедливости *меч*, обычно пользуется мечом не только для того, чтобы оградить весы от всех посторонних влияний, но и для того, чтобы положить его на чашу, если она не захочет опуститься (vae victis). Это вводит юриста, если он в то же время (в моральном отношении) не философ, в величайшее искушение, поскольку его обязанность состоит лишь в том, чтобы применять существующие законы, а не исследовать, нуждаются ли они сами в улучшении. Низшее на самом деле положение своего факультета он считает высшим, потому что он облечен властью (как и два других факультета [22]). — Философский факультет в сравнении с этой объединенной силой стоит на очень низкой ступени. Так, о философии говорят, что она *служанка* богословия (то же повторяют и о двух других факультетах). — Но [из этого] еще не совсем ясно, «идет ли она с факелом впереди своей милостивой госпожи или несет ее шлейф» [23].

Нельзя ожидать, чтобы короли философствовали или философы стали королями; да этого и не следует желать, так как обладание властью неизбежно извращает свободное суждение разума. Но короли или самодержавные (самоуправляющиеся по законам равенства) народы не должны допустить, чтобы исчез или умолк класс философов, а должны дать ему возможность выступать публично; это необходимо и тем, и другим для внесения ясности в их деятельность. Нет и оснований упрекать этот класс в *пропаганде*, так как по своей природе он не способен создавать сообщества и клубы.

Приложение

I

О расхождении между моралью и политикой в вопросе о вечном мире

Мораль уже сама по себе есть практика в объективном смысле как совокупность безусловно повелевающих законов, в соответствии с которыми мы *должны*

вести себя; и после того как признан авторитет этого понятия долга, явно нелепо утверждать, что это *невозможно*. Ведь в таком случае понятие долга само собой исчезнет из морали (ultra posse nemo obligatur); не может быть, следовательно, спора между политикой как практическим правоведением и моралью как теоретическим правоведением (тем самым никакого спора между практикой и теорией), разве только если понимать под моралью общее *учение о благоразумии*, т. е. теорию максим, позволяющую выбрать наиболее подходящие средства для личных, рассчитанных на выгоду целей, что равносильно отрицанию морали вообще.

Политика говорит: «Будьте мудры, как змии», мораль прибавляет (как ограничивающее условие): «И чисты, как голуби». Если то и другое несовместимо в одной заповеди, то действительно существует спор между политикой и моралью; но если они во что бы то ни стало должны быть соединены, то понятие о противоположности абсурдно и вопрос о том, как уладить этот спор, не будет представлять собой проблемы. Хотя положение: «Честность — лучшая политика» — содержит в себе теорию, которой практика, к сожалению, очень часто противоречит, однако точно так же теоретическое положение: «Честность лучше всякой политики» — бесконечно выше всяких возражений и есть даже непременное условие политики. Бог-хранитель морали не уступает Юпитеру (богу-хранителю силы); последний находится еще во власти судьбы, т. е. разум недостаточно просвещен, чтобы осмыслить предопределяющие причины, позволяющие в соответствии с механизмом природы уверенно предсказать счастливый или дурной результат поведения людей (хотя и дает надежду на то, что этот результат будет соответствовать желанию). Но разум указывает нам, что́ следует делать, чтобы остаться на стезе долга (по правилам мудрости); для этого, а тем самым и для конечной цели он светит нам повсюду достаточно ярко.

Практик (для которого мораль есть только теория) основывает свое безотрадное отрицание нашей утешительной надежды (даже допуская *долженствование* и *возможность*), собственно, на том, что он, исходя из

человеческой природы, берется предвидеть, будто *человек* никогда не *захочет* того, что требуется для осуществления цели, приводящей к вечному миру. — Конечно, для этой цели недостаточно желания *всех отдельных* людей жить в правовом устройстве по принципам свободы (*дистрибутивное* единство воли *всех*); необходимо, чтобы *все вместе* захотели такого состояния (*коллективное* единство объединенной воли). Такое разрешение трудной проблемы необходимо еще и для того, чтобы возникло гражданское общество как целое. Так как, следовательно, помимо разнообразия частных устремлений каждого необходимо еще и объединяющее основание их для выявления общей воли, чего ни одно из частных устремлений не в состоянии добиться, то при *осуществлении* этой идеи (на практике) нельзя рассчитывать на иное начало правового состояния, кроме *принуждения*; именно на нем основывается затем публичное право. Это, конечно, уже заранее предполагает большие отклонения в действительном опыте от указанной идеи (теории); во всяком случае нельзя принимать в расчет моральный образ мыслей законодателя, т. е. рассчитывать на то, что он после происшедшего объединения беспорядочной толпы в народ предоставит ему теперь возможность осуществить правовое устройство через свою общую волю.

Все это означает в конце концов следующее: тот, в чьих руках власть, не позволит, чтобы народ предписывал ему законы. Государство, имеющее возможность не подчиняться никаким внешним законам, не будет ставить в зависимость от суда других государств тот способ, каким оно домогается своих прав в отношении их; и даже целая часть света, если она чувствует свое превосходство над другой, ни в чем ей, впрочем, не препятствующей, не замедлит ограбить или даже поработить последнюю для усиления своего могущества. Таким образом, все планы теории права государственного гражданства, международного права и права всемирного гражданства превращаются в бессодержательные, неисполнимые идеалы; напротив, только практика, основанная на эмпирических принципах человеческой природы, которая не считает слишком унизи-

тельным извлекать уроки для своих максим из того, чтó происходит на свете, могла бы найти прочную основу для здания государственной политики.

Конечно, если нет ни свободы, ни основанного на ней морального закона и все, что происходит или может происходить, есть исключительно механизм природы, то политика (как искусство использования этого механизма для управления людьми) воплощает в себе всю практическую мудрость, а понятие права есть бессодержательная мысль. Но если признать, что это понятие безусловно необходимо соединить с политикой и сделать его ограничительным условием последней, то следует допустить их совместимость. Я могу, конечно, представить себе *морального политика*, т. е. такого, который устанавливает принципы политики, совмещающиеся с моралью, но не могу представить себе *политического моралиста*, который приспосабливает мораль к интересам государственного мужа.

Моральный политик будет исходить из следующего принципа: если в государственном устройстве или в отношениях между государствами будут обнаружены какие-либо недостатки, предотвратить которые было невозможно, то необходимо — и это долг прежде всего глав государств — как можно скорее устранить эти недостатки и привести государственное устройство или отношения между государствами в соответствие с естественным правом как идеей разума и образцом для нас, сколько бы жертв это ни стоило их эгоизму. Так как разрушение государственного или всемирно-гражданского объединения, до того как оно будет заменено более совершенным устройством, противоречит политике, согласной в этом с моралью, то было бы нелепо требовать решительного и немедленного устранения этих недостатков. Но можно по крайней мере требовать от власть имущего, чтобы он глубоко понимал необходимость изменений такого рода и постоянно стремился приблизиться к цели (к лучшему по своим правовым законам устройству). Государство может *управляться* как республика, даже если оно по существующему устройству еще обладает деспотической *верховной властью*, до тех пор, пока народ постепенно не приобретет

способности воспринимать чистую идею авторитета закона (как если бы закон обладал физической силой) и тем самым окажется способным к выработке собственного законодательства (первоначально основанного на праве). Но если бы даже бурей *революции*, вызванной дурным устройством, было бы неправомерно достигнуто более законосообразное устройство, то и тогда нельзя считать дозволительным вернуть народ к прежнему устройству, хотя при этом устройстве каждый, кто прибегал к насилию или коварству, по праву мог бы быть наказан как мятежник. Что же касается внешних государственных отношений, то от государства нельзя требовать, чтобы оно отказалось от своего, хотя бы и деспотического, устройства (более сильного, однако, по отношению к внешним врагам) до тех пор, пока ему грозит опасность быть немедленно поглощенным другими государствами. Следовательно, при таком положении должно быть дозволено замедленное осуществление нового устройства до более благоприятных времен *.

Итак, очень может быть, что деспотически действующие (делающие промахи на практике) моралисты различным образом грешат против политики (слишком поспешно принятыми или рекомендованными ими мерами); однако опыт должен, несмотря на эту погрешность их против природы, мало-помалу вывести их на лучший путь. Морализующие политики, наоборот, оправдывают противные праву государственные принципы, ссылаясь на человеческую природу, которая якобы

---

* Оставлять без изменения запятнанное несправедливостью состояние публичного права до тех пор, пока все само собой созреет до полного переворота или же его разовьют до зрелости мирными средствами, — это дело дозволяющих законов разума, так как любое *правовое*, хотя бы в незначительной степени правомерное, устройство лучше, чем никакое устройство, а отсутствие всякого устройства (анархия) стало бы уделом *опрометчивой* реформы. — Государственная мудрость, следовательно, вменит себе в обязанность при настоящем положении вещей провести реформы, соответствующие идеалу публичного права; революциями же, когда их осуществляет сама природа, [следует] пользоваться не для оправдания еще большего угнетения, а как призывом природы к тому, чтобы путем основательной реформы осуществить единственно прочное правовое устройство, основанное на принципах свободы.

не *способна* к добру в соответствии с идеей, предписанной разумом. Тем самым они, насколько это зависит от них, делают невозможными улучшения и увековечивают правонарушения.

Вместо практики (Praxis), которой похваляются эти политики, они прибегают к уловкам (Praktiken), думая лишь о том, чтобы, раболепствуя перед ныне господствующей властью (с целью не упустить своей личной выгоды), тем самым предать народ, а если возможно, и целый мир, — словом, они действуют наподобие заправских юристов (занимающихся ремеслом, а не *законодательством*), когда им удается приобрести влияние на политику. Так как их дело — не мудрствовать о самом законодательстве, а применять действующие законы местного права, то для них должно быть наилучшим каждое существующее в данное время правовое устройство, а если оно будет изменено свыше, то следующее, где опять все будет находиться в надлежащем механическом порядке. Но если это умение приспосабливаться ко всем обстоятельствам внушит им иллюзию, будто они могут судить о принципах *государственного устройства* вообще по понятиям права (стало быть, a priori, не эмпирически); если они кичатся тем, что знают *людей* (этого, конечно, можно ожидать, потому что они имеют дело со многими), не зная, однако, *человека* и того, что́ из него можно сделать (для этого необходимо рассмотрение с более высокой, антропологической точки зрения), и, составив себе такие понятия, подходят к государственному и международному праву так, как его предписывает разум, — то они могут совершить этот переход, только проникшись духом придирок, следуя своему обычному образу действий (способу действия механизма по деспотически установленным законам принуждения) даже тогда, когда понятия разума требуют обосновать законосообразное принуждение исключительно по принципам свободы, благодаря которым только и возможно устойчивое в правовом отношении государственное устройство. Так называемый практик уверен, что, отклоняя эту идею, сумеет разрешить задачу эмпирически, исходя из опыта организации государственных устройств, лучше всего сохранив-

шихся, но большей частью противоречащих праву. — Максимы, которыми он пользуется для этой цели (хотя и не оглашает их), сводятся примерно к следующим софистическим положениям:

1) Fac et excusa. Не упускай случая, благоприятствующего самовластному захвату (права государства либо над своим народом, либо над другим, соседним народом). Подыскать оправдание или прикрыть благовидными предлогами насилие *после захвата* будет гораздо легче и удастся с бо́льшим блеском (особенно в первом случае, где верховная власть внутри государства есть одновременно и законодательная власть, которой следует повиноваться, не мудрствуя), чем если бы захотели предварительно обдумать убедительные основания, а затем еще ждать возражения на них. Сама эта дерзость дает некоторую видимость внутреннего убеждения в правомерности поступка, бог удачи в этом случае лучший правозаступник.

2) Si fecisti, nega. Отрицай свою виновность в том преступлении, которое *ты* сам совершил. Например, доведя свой народ до отчаяния и тем самым до восстания, утверждай, что в этом виновата строптивость подданных или же, когда ты подчинил соседний народ, природа человека, которая такова, что если не предвосхитить насилие другого, то можно быть уверенным, что он опередит тебя и подчинит себе.

3) Divide et impera. Это значит: если в твоем народе есть некоторые привилегированные лица, обладающие властью, которые избрали тебя своим верховным главой (primus inter pares), то посей между ними раздор и поссорь их с народом; заступись далее за народ, обольщая его большей свободой, и все будет зависеть от твоей неограниченной воли. Если же дело идет о других государствах, то возбуждение розни между ними — вполне надежное средство подчинить себе их одно за другим под предлогом помощи более слабому.

Такими политическими максимами теперь, конечно, никого не обманешь, так как все они общеизвестны; и стыдиться их нечего, хотя и несправедливость в них слишком явно бросается в глаза. Ведь великие державы никогда не смущает мнение простых смертных, они

стыдятся только друг друга; что же касается самих принципов, то скомпрометировать их может не разглашение, а только *неудача* (относительно моральности максим все согласны между собой). Вот почему за этими державами всегда остается *политический почет,* на который они могут всегда рассчитывать, как результат *увеличения их могущества,* какими бы путями оно ни было приобретено *.

* * *

Из всех этих хитроумных попыток безнравственной политики установить среди людей состояние мира вместо непрестанной войны естественного состояния яв-

---

* Если еще можно было бы усомниться в некоторой порочности, коренящейся в человеческой природе, поскольку дело идет о *людях,* совместно живущих в государстве; если вместо нее можно было бы с некоторым правдоподобием указать на недостаточность слишком слабо развитой культуры как на причину противных закону явлений их образа мыслей, — то во внешних отношениях *государств* между собой она бросается в глаза как совершенно явная и неоспоримая. Во внутренней жизни каждого государства эта порочность прикрыта принуждением гражданских законов, так как склонности граждан к актам насилия по отношению друг к другу в огромной степени противодействует более значительная сила, а именно сила правительства, которая, таким образом, не только придает целому моральный оттенок (causae non causae), но тем, что проявлению противных закону склонностей ставится преграда, чрезвычайно способствует развитию моральных задатков непосредственного уважения к праву. — В самом деле, каждый уверен относительно себя самого, что он свято хранил бы понятие права и верно следовал бы ему, если бы он мог ждать того же от каждого другого; отчасти ему это гарантирует правительство, благодаря чему совершается большой (хотя еще не моральный) шаг к моральности, к преданности этому понятию долга также во имя его самого, без мысли о воздаянии. — Но так как каждый, будучи хорошего мнения о себе самом, предполагает у всех других дурные намерения, то они выносят друг другу такой приговор: все они, что касается *фактов,* немного сто́ят (причину этого можно оставить неразъясненной, ведь винить в этом *природу* человека как свободного существа нельзя). Но так как даже уважение к понятию права — человек не может просто отречься от этого уважения — самым торжественным образом санкционирует теорию, утверждающую возможность стать сообразным этому понятию, то каждому ясно, что он со своей стороны должен поступать в соответствии с ним, каково бы ни было мнение других.

ствует по крайней мере следующее: люди так же мало могут избежать понятия права в своих частных отношениях, как и в публичных. Они не решаются публично основывать политику исключительно на хитроумных уловках и тем самым отказывать понятию публичного права во всяком уважении (что особенно бросается в глаза в международном праве). На словах люди воздают ему, как таковому, все подобающие почести, если даже им приходится выдумывать сотни уверток и отговорок, чтобы уклониться от него на практике и приписать изворотливой силе авторитет источника и связывающего звена всего права. — Чтобы положить конец этой софистике (хотя и не скрытой за ней несправедливости) и вынудить у *лжепредставителей* сильных мира сего признание, что они ратуют не за право, а за силу, от которой они перенимают властный тон, как будто они сами должны повелевать, необходимо рассеять иллюзию, которой они обольщают и себя, и других, выявить высший принцип, из которого исходят, ставя себе целью вечный мир, и показать, что все то зло, которое преграждает путь к вечному миру, происходит оттого, что политический моралист начинает там, где моральный политик справедливо кончает, и что политический моралист, подчиняя таким образом принципы цели (т. е. запрягая лошадь в повозку сзади), делает тщетной свою собственную цель: привести к согласию политику с моралью.

Для того чтобы привести практическую философию к единству с собой, необходимо прежде всего решить вопрос: следует ли, ставя перед собой задачи практического разума, начинать с его *материального принципа*, с *цели* (как предмета произвола), или же с *формального принципа* (основанного только на свободе во внешнем отношении), т. е. такого, который гласит: поступай так, чтобы максима твоей воли могла стать всеобщим законом (цель может быть какой угодно).

Без всякого сомнения, последний принцип должен быть исходным. Ведь он, как принцип права, безусловно необходим, в то время как первый принцип имеет принудительную силу только при наличии эмпирических условий выполнения намеченной цели, и если бы эта

цель (например, вечный мир) была в то же время долгом, то этот долг сам должен был бы быть выведен из формального принципа максим внешнего поведения. — Первый принцип, принцип *политического моралиста* (проблема права государственного гражданства, международного права и права всемирного гражданства), представляет собой только *техническую проблему* (problema technicum); напротив, второй, как принцип *морального политика,* для которого он представляет собой *нравственную проблему* (problema morale), отличается от первого как небо от земли по способам достижения вечного мира, который желателен не только как физическое благо, но и как состояние, вытекающее из признания долга.

Разрешение первой проблемы, проблемы политической, требует обширных познаний о природе, чтобы использовать ее механизм для осуществления задуманной цели; вместе с тем все эти познания в итоге не дают ничего определенного в отношении вечного мира, какую бы отрасль публичного права мы ни брали. Каким образом народ мог бы длительное время процветать и удерживаться в повиновении? Строгостью или поощрением тщеславия, верховной властью одного или объединением многих лиц, обладающих властью, быть может только служилым дворянством или же властью народа во внутренних делах? На этот вопрос у нас нет определенного ответа. Каждый способ управления (за исключением только подлинно республиканского, который может существовать лишь в воображении морального политика) имеет в истории свою противоположность. — Еще более неопределенно *международное право,* установленное якобы на основе статутов по министерским проектам; в действительности оно есть слово, не подкрепленное делом, и покоится на договорах, содержащих уже в самом акте их заключения тайную предпосылку их нарушения. — Напротив, решение второй проблемы, т. е. проблемы *государственной мудрости,* напрашивается, так сказать, само собой; оно ясно для всякого, посрамляет все ухищрения и ведет при этом прямо к цели; однако благоразумие подсказывает не осуществлять эту цель слишком поспешно и насиль-

ственно, а постоянно приближаться к ней, сообразуясь с благоприятными обстоятельствами.

Это значит: «Стремитесь прежде всего к царству чистого практического разума и к его *справедливости*, таким путем ваша цель (благодать вечного мира) приложится сама собой». Ведь мораль сама по себе и, конечно, в применении ее принципов к публичному праву (стало быть, по отношению к политике, познаваемой a priori) имеет ту особенность, что, чем менее она делает поведение зависимым от намеченной цели, будь то физическая или нравственная выгода, тем более она согласуется в целом с последней. Это происходит оттого, что только общая воля, данная a priori (в одном народе или в отношении различных народов между собой), определяет, что такое право у людей. Но это объединение воли всех, если только оно проводится последовательно, может в то же время и по механизму природы быть причиной, порождающей задуманное действие и придающей действительность понятию права. — Так, например, принцип моральной политики заключается в том, что народ должен объединиться в государство в соответствии с одними только правовыми понятиями свободы и равенства, и этот принцип основан не на благоразумии, а на долге. Пусть политические моралисты, возражая против этого, сколько угодно мудрствуют о механизме природы, которому подчинена толпа людей, вступающих в общество, и который делает эти принципы неэффективными и их цели неосуществимыми, или же пытаются доказать свое утверждение примерами плохо организованных устройств старого и нового времени (например, демократии без представительной системы); они не заслуживают быть выслушанными, и особенно потому, что такая пагубная теория сама много содействует злу, которое она предсказывает. По этой теории, человек подводится под один класс с остальными живыми машинами, которым недостает только сознания того, что они несвободные существа, чтобы сделать их в собственных глазах самыми несчастными из всех существ в мире.

Положение «Fiat iustitia, pereat mundus», которое можно перевести как: «Да господствует справедливость,

если даже от этого погибнут все плуты в мире», вошло в обиход как пословица. Звучит оно, правда, несколько вызывающе, но оно истинно и представляет собой смелый принцип права, отрезающий все окольные пути, указанные коварством или силой. Не следует только ошибочно истолковывать его и понимать как дозволение пользоваться своим правом со всей строгостью (это противоречило бы этическому долгу). Оно налагает на власть имущих обязанность никому не отказывать и никого не ограничивать в его праве из-за недоброжелательства или сострадания к другим. Для этого прежде всего необходимо внутреннее устройство государства, организованное по чистым принципам права, и, кроме того, объединение государства с соседними или даже с отдаленными государствами (по аналогии со всеобщим государством) для законного решения их споров. — Это положение означает только то, что политические максимы, какие бы ни были от этого физические последствия, должны исходить не из благополучия и счастья каждого государства, ожидаемых от их соблюдения, следовательно, не из цели, которую ставит перед собой каждое из этих государств (не из желания), как высшего (но эмпирического) принципа государственной мудрости, а из чистого понятия правового долга (из долженствования, принцип которого дан a priori чистым разумом). Мир никоим образом не погибнет от того, что злых людей станет меньше. Моральное зло имеет то неотделимое от своей природы свойство, что по своим целям (особенно в отношении других, держащихся такого же образа мыслей) оно внутренне противоречиво и саморазрушительно и, таким образом, хотя и медленно, но уступает место (моральному) принципу добра.

* * *

Следовательно, *объективно* (в теории) не существует спора между политикой и моралью. *Субъективно* же (в эгоистических склонностях человека, которые, однако, поскольку они не основаны на максимах разума, не следует называть практикой) это противоречие оста-

ется и может оставаться всегда, потому что оно есть оселок добродетели, истинная сила которой (по принципу tu ne cede malis, sed contra audentior ito [24]) состоит в данном случае не столько в твердой решимости противостоять неизбежным при этом несчастьям и жертвам, сколько в том, чтобы смело взглянуть в глаза гораздо более опасному, лживому, предательскому, хотя и мудрствующему, злому принципу в нас самих, оправдывающему все преступления ссылкой на слабости человеческой природы, а также в том, чтобы победить коварство этого принципа.

Действительно, политический моралист может сказать: правитель и народ, разные народы по отношению *друг к другу* не совершают несправедливости, если они в борьбе между собой пускают в ход насилие и коварство, хотя вообще-то они совершают несправедливость, отказывая во всяком уважении понятию права, которое одно только могло бы навсегда основать мир. В самом деле, так как каждый из них нарушает свой долг по отношению к другому, который в свою очередь выступает против него с точно такими же противными праву побуждениями, то обе стороны получают по заслугам, если они истребляют друг друга, причем, однако, так, что их остается достаточно, чтобы продолжать подобное занятие вплоть до самого отдаленного будущего, и все это служит потомству предостерегающим уроком. При этом провидение в обычном ходе вещей получает оправдание, так как моральный принцип в людях никогда не угасает, к тому же разум, прагматически способный к осуществлению правовых идей по этому принципу, непрестанно развивается благодаря непрерывному росту культуры, хотя вместе с ней возрастает вина преступника. Творение нельзя, по-видимому, оправдать никакой теодицеей [25], нельзя потому, что на земле существует такая порода испорченных существ (если мы допустим, что с человеческим родом дело никогда не будет, да и не может обстоять лучше). Но эта точка зрения при данной оценке слишком высока для нас, чтобы мы могли теоретически приписать наши понятия (о мудрости) высшей, непостижимой для нас силе. — Мы неизбежно придем к таким повергающим в отчаяние

выводам, если не допустим, что чистые принципы права имеют объективную реальность, т. е. если не допустим их осуществимость; сообразно с ними следовало бы поступать народу внутри государства и государствам в отношениях между собой, как бы ни возражала против этого эмпирическая политика. Истинная политика, следовательно, не может сделать шага, заранее не отдав должного морали, и хотя политика сама по себе трудное искусство, однако соединение ее с моралью вовсе не искусство, так как мораль разрубает узел, который политика не могла развязать, пока они были в споре. — Право человека должно считаться священным, каких бы жертв ни стоило это господствующей власти. Здесь нет середины и нельзя измышлять среднее прагматически обусловленного права (нечто среднее между правом и пользой); всей политике следует преклонить колени перед правом, но она может надеяться, что достигнет, хотя и медленно, ступени, где она будет непрестанно блистать.

II

О согласии политики и морали с точки зрения трансцендентального понятия публичного права

Если публичное право, как его обычно мыслят себе правоведы, я абстрагирую от всей его *материи* (различные эмпирически данные отношения людей в государстве или государств между собой), то у меня еще останется *форма публичности*. Возможность этой формы содержится в каждом правовом притязании, потому что без гласности не могла бы существовать никакая справедливость (которая может мыслиться только *публично известной*), стало быть и никакое право, которое исходит только от нее.

Каждое правовое притязание должно быть доступно гласности, и эта доступность может дать удобный для употребления, a priori присущий разуму критерий, так как легко определить, действительно ли она имеет место в данном случае, т. е. соединима ли она с принципами того, кто действует, или нет. В последнем случае ложность (противозаконность) рассматриваемого притяза-

ния (praetensio iuris) сразу можно установить как бы посредством эксперимента разума.

После подобного абстрагирования от всего эмпирического, содержащегося в понятии права государственного гражданства и международного права (такова, например, порочность человеческой природы, делающая необходимым принуждение), можно назвать *трансцендентальной формулой* публичного права следующее положение:

«Несправедливы все относящиеся к праву других людей поступки, максимы которых несовместимы с публичностью».

Этот принцип следует рассматривать не только как *этический* (относящийся к учению о добродетели), но и как *юридический* (касающийся права людей). В самом деле, максима, которую я не могу *огласить,* не повредив этим в то же время моему собственному намерению, которую непременно надо *скрыть,* чтобы она имела успех, и в которой я не могу *публично признаться,* не вызвав этим неизбежно сопротивления всех против моего намерения, — такая максима может иметь источником необходимого и общего, стало быть a priori усматриваемого, противодействия всех против меня только несправедливость, которой она угрожает каждому. Этот принцип чисто *негативный,* т. е. служит лишь для того, чтобы распознать с его помощью *несправедливость* по отношению к другим. — Подобно аксиоме он недоказуемо достоверен и, кроме того, легко применим, как это можно видеть из следующих примеров публичного права:

1) *Что касается государственного права* (ius civitatis), а именно права, действующего внутри государства, то оно таит в себе вопрос: «Есть ли восстание правомерное средство для народа сбросить с себя иго так называемого тирана (non titulo, sed exercitio talis)?» Ответ на этот вопрос многие считают трудным, но он легко разрешается с помощью трансцендентального принципа публичности. Если права народа попраны, то низложение его (тирана) будет справедливым, — в этом нет сомнения. Тем не менее со стороны подданных в высшей степени несправедливо таким способом

добиваться своего права, и они не могут жаловаться на несправедливость, если потерпят поражение в этой борьбе и вследствие этого подвергнутся самым жестоким наказаниям.

Здесь можно привести много доводов за и против, если решать этот вопрос с помощью догматической дедукции юридических оснований; однако трансцендентальный принцип гласности публичного права может обойтись без многословия. Согласно этому принципу, перед заключением гражданского договора сам народ ставит себе вопрос, осмелится ли он публично провозгласить в качестве максимы намерение при случае восстать. Совершенно ясно, что если бы при установлении государственного устройства было оговорено использование в некоторых случаях силы против главы, то народ должен был бы претендовать на законную власть над ним. Но тогда тот не был бы главой или если бы то и другое было условием установления государства, то такое установление стало бы невозможным; между тем оно было целью народа. Несправедливость восстания явствует также из того, что публичным признанием восстания максима его сделала бы невозможной его собственную цель. Следовательно, ее нужно было бы обязательно скрывать. — Но последнее не было бы необходимым для главы государства. Он может открыто объявить, что за каждое восстание будет карать смертью его зачинщиков, как бы они ни были убеждены, что именно он первый преступил основной закон. Ведь если глава сознает, что он обладает *неодолимой* верховной властью (это и должно быть признано в каждом гражданском устройстве, потому что тот, кто не имеет достаточно власти, чтобы защитить каждого из подданных от другого, не имеет также права и повелевать ему), то ему нечего опасаться повредить собственной цели обнародованием своей максимы. Точно так же (что вполне согласно с предыдущим) если бы народу удалось восстание, то глава должен был бы вернуться к положению подданного и не поднимать восстание с целью возвратить власть, но и не следует бояться, что его привлекут к ответу за его прежнее управление государством.

2) *Что касается международного права,* то речь о нем может идти только при наличии какого-нибудь правового состояния (т. е. такого внешнего условия, при котором право действительно может принадлежать человеку), потому что оно, как публичное право, уже в своем понятии заключает провозглашение общей воли, определяющей каждому его *свое*. Это status iuridicus должно проистекать из какого-нибудь договора, которому, однако (в отличие от того договора, из которого происходит государство), не нужно основываться на принудительных законах и которое во всяком случае может быть договором *постоянной свободной* ассоциации подобно вышеупомянутому договору федерации различных государств. Ведь без какого-нибудь *правового состояния,* активно связывающего различные (физические или моральные) лица, стало быть в естественном состоянии, не может существовать никакого другого права, кроме частного. — Здесь также происходит спор политики с моралью (если рассматривать последнюю как учение о праве), в которой критерий публичности максим так же находит простое применение, однако только так, что договор связывает государства лишь для того, чтобы поддерживать мир между этими государствами и по отношению к другим государствам, но ни в коем случае не для того, чтобы делать приобретения. — Далее перечисляются случаи антиномии между политикой и моралью и предлагается одновременно способ их решения.

а) «Если одно из этих государств обещало что-то другому — оказание помощи, или уступку некоторых земель, или субсидию и тому подобное, то возникает вопрос, может ли глава государства в случае, от которого зависит благополучие государства, отказаться от своего слова, потребовав, чтобы его как лицо рассматривали двояко: с одной стороны, как *суверена,* поскольку он ни перед кем не ответствен в своем государстве, а с другой стороны, только как высшего *государственного чиновника,* который обязан отдавать отчет государству; отсюда напрашивается вывод, что в качестве второго он свободен от обязательств, принятых в качестве первого». — Но если бы государство (или его глава)

огласило эту свою максиму, то, естественно, каждое другое государство стало бы избегать его или соединяться с другими государствами, чтобы дать отпор его притязаниям. Это доказывает, что при таком условии (гласности) политика со всей своей изворотливостью сама неизбежно будет вредить своей цели, стало быть, ее максима несправедлива.

b) «Если соседняя держава, разросшаяся до ужасающих размеров (potentia tremenda), возбуждает опасение, что она *захочет* покорить других, так как она *может* сделать это, то дает ли это менее могущественным державам право на (совместное) нападение на нее даже без нанесения оскорбления с ее стороны?» — Государство, которое захотело бы в данном случае *огласить* подобную максиму, только ускорило бы и сделало бы неминуемым наступление зла. Ведь более сильная держава опередила бы более слабых, а что касается союза последних, то это только хрупкая тростинка для того, кто умеет пользоваться принципом divide et impera. — Эта максима государственной политики, объявленная публично, необходимо вредит, таким образом, ее собственной цели и, следовательно, несправедлива.

c) «Если небольшое государство расположено так, что нарушает связь между частями большего государства, необходимую для сохранения последнего, то не вправе ли это большее государство подчинить себе небольшое и присоединить его к себе?» — Совершенно ясно, что более сильному государству не следует заранее оглашать такую максиму, так как более слабые государства заблаговременно заключили бы союз или другие могущественные государства стали бы спорить из-за этой добычи. Таким образом, оглашение этой максимы делает ее невозможной, а это признак, что она несправедлива, и, быть может, даже в очень сильной степени, ибо незначительность объекта несправедливости не мешает тому, чтобы совершенная по отношению к нему несправедливость была чрезвычайно велика.

3) *Что касается права всемирного гражданства,* то я обхожу его здесь молчанием, потому что ввиду

аналогии его с международным правом легко можно показать и оценить относящиеся к нему максимы.

* * *

Принцип несовместимости максим международного права с публичностью представляет собой, конечно, хороший критерий *несоответствия* политики морали (как учению о праве). Нужно, однако, выяснить, каково же условие, при котором ее максимы согласуются с правом народов? Ведь нельзя делать обратный вывод, что те максимы, которые совместимы с публичностью, тем самым справедливы: тому, кто обладает твердой верховной властью, нет необходимости скрывать свои максимы. — Международное право вообще возможно при условии, если уже существует *правовое* состояние. Ведь без него нет публичного права, и всякое право, которое можно мыслить вне его (в естественном состоянии), есть только частное право. Но выше мы видели, что единственное *правовое* состояние, совместимое со *свободой* государств, — это их федерация, имеющая целью устранение войны. Итак, согласие политики с моралью возможно только в федеративном союзе (который, следовательно, в соответствии с принципами права дан a priori и необходим), и все государственное благоразумие имеет в качестве правовой основы установление такого союза в возможно большем размере. Без этой цели любое мудрствование есть неразумие и замаскированная несправедливость. — У подобной лжеполитики есть своя *казуистика*, не уступающая лучшей иезуитской школе: это reservatio mentalis, т. е. составление публичных договоров в таких выражениях, которые при случае можно истолковать в свою пользу (например, различие между status quo de fait и de droit); это пробабилизм — стремление ложно приписывать другим злые намерения или делать вероятность их возможного превосходства правовым основанием для подрыва других, мирных государств; наконец, это peccatum philosophicum (peccatillum, bagatelle), т. е. поглощение *малого* государства, считающееся легко извинительной мелочью, если благодаря этому выигры-

вает гораздо *большее* государство, якобы для общего блага *.

Этому содействует двуличность политики по отношению к морали; то тем, то другим ее учением политика пользуется для своей цели. — И любовь к человеку, и уважение к *праву* людей есть долг; первое, однако, только *обусловленный*, второе же — *безусловный*, абсолютно повелевающий долг; и тот, кто захочет отдаться приятному чувству благосклонности, должен вначале полностью убедиться, что он не нарушил этого долга. Политика легко соглашается с моралью в первом смысле (с этикой), когда речь идет о том, чтобы подчинить право людей произволу их правителей, но с моралью во втором значении (как учением о праве), перед которой ей следовало бы преклонить колена, она находит целесообразным не входить в соглашение, предпочитая оспаривать всю ее реальность и всякий долг истолковывать лишь как благоволение. Такое коварство боящейся света политики легко парализовала бы философия, обнародовав ее максимы, если только политика решилась бы на то, чтобы обеспечить философу публичность его максим.

С этой целью я предлагаю другой, трансцендентальный и положительный принцип публичного права, формула которого должна быть такой:

«Все максимы, которые *нуждаются* в публичности (чтобы достигнуть своей цели), согласуются и с правом, и с политикой».

В самом деле, если эти максимы могут достигнуть своей цели только благодаря публичности, то они должны соответствовать общей цели общества (счастью), согласовываться с которой (делать общество довольным своим состоянием) — истинная задача политики. Но

---

* Доводы в пользу этих максим можно найти в сочинении господина надворного советника Гарве «О связи морали с политикой», 1788[26]. Этот почтенный ученый уже в самом начале признается, что не в состоянии дать удовлетворительный ответ на этот вопрос. Но признание этих максим, хотя бы на том основании, что нельзя полностью опровергнуть выдвинутые против них возражения, кажется по отношению к тем, кто весьма склонен злоупотреблять этими максимами, большей уступкой, чем это было бы желательно.

если эта цель достижима *только* благодаря публичности, т. е. благодаря устранению всякого недоверия к политическим максимам, то они должны быть в согласии также и с правом общества, так как только в праве возможно соединение целей всех. — Дальнейшее изложение и разъяснение этого принципа я должен отложить до другого случая; то, что он трансцендентальная формула, можно усмотреть, устранив все эмпирические условия (учение о счастье) как материю закона и принимая во внимание только форму всеобщей законосообразности.

* * *

Если осуществление состояния публичного права, хотя бы только в бесконечном приближении, есть долг и вместе с тем обоснованная надежда, то *вечный мир,* который последует за мирными договорами (до сих пор их называли неправильно; собственно говоря, это были только перемирия), есть не пустая идея, а задача, которая постепенно разрешается и (так как промежуток времени, необходимый для одинаковых успехов, будет, видимо, становиться все короче) становится все ближе к осуществлению.

СПОР ФАКУЛЬТЕТОВ

1798

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

СПОР ФИЛОСОФСКОГО ФАКУЛЬТЕТА С БОГОСЛОВСКИМ

ВВЕДЕНИЕ

Нельзя обвинять в злой выдумке того, кто впервые предложил осуществить пришедшую ему в голову мысль поступить со всей совокупностью науки (собственно, с посвятившими себя ей учеными мужами), *как на фабрике,* по принципу разделения труда, при котором, сколько существует отраслей науки, столько же имеется оплачиваемых казной учителей, *профессоров,* в качестве хранителей этих наук, которые вместе составляют некое ученое сообщество, называемое *университетом* (а также высшей школой), имеющим свою автономию (ведь судить об ученых, как таковых, могут только ученые). Университет должен поэтому иметь право собственной властью принимать через свои *факультеты* * (небольшие сообщества, образующиеся в соответствии с основными отраслями науки, к которым принадлежат университетские ученые) учащихся из

---

* Из которых каждый имеет своего *декана* как управляющего факультетом. Это звание, заимствованное из астрологии и обозначавшее первоначально один из трех астральных духов, стоящих перед зодиакальным знаком (30°), каждый из которых составляет 10°, сначала было спущено с небес в военные лагеря (ab astris ad castra. vid. Salmasius. De annis climacteriis, p. 561[1]) и наконец вошло в университеты, но не связывалось с числом 10 (профессоров). Нельзя осуждать ученых за то, что они, придумавшие почти все почетные звания, которыми ныне украшают свои имена государственные мужи, не забыли также и себя.

народных школ и присваивать после предварительного экзамена свободным (не входящим в состав университета) учителям, называемым *докторами*, общепринятые звания (степени), т. е. официально *избирать* их.

Кроме этих *профессиональных* ученых могут быть также непрофессиональные ученые, не принадлежащие к *университету*; разрабатывая лишь часть великой совокупности наук, они либо составляют те или иные свободные корпорации (*академии* или *ученые общества*, как их называют), в лоне которых они трудятся, либо пребывают, так сказать, в естественном состоянии учености и каждый из них сам, без публичных предписаний и правил, занимается развитием или распространением наук в качестве *любителя*.

От ученых в собственном смысле следует отличать образованных людей, не имеющих университетской степени (Litteraten). Правительство назначает их на должности, чтобы использовать их в своих целях (а не для блага наук); хотя они должны были получать образование в университете, все же многое (что касается теории) они могли забыть, если в памяти у них удерживается ровно столько, сколько нужно им для отправления своей гражданской должности, которая по своим основоположениям может исходить только от ученых, а именно эмпирическое знание должностных уставов (что, следовательно, относится к практике); их можно поэтому называть *деловыми людьми* или практиками науки. Поскольку они, как орудия правительства (духовенство, служители правосудия, врачи), имеют опирающееся на закон влияние на публику и составляют особый класс образованных людей, которые не свободны применять свою ученость на службе по своему разумению, а должны в этом быть под надзором факультетов, и так как они непосредственно обращаются к народу, который состоит из невежд (как обращается к мирянам духовенство), — то они должны в своей области обладать хотя и не законодательной властью, но отчасти властью исполнительной, а правительство должно держать их в строгости, чтобы они не пренебрегали принадлежащей факультетам направляющей властью.

По заведенному обычаю факультеты делятся на два класса: на *три высших факультета* и один *низший.* Ясно, что этим делением и наименованием мы обязаны не сословию ученых, а правительству, ибо к высшим факультетам отнесены те, учения которых интересуют само правительство независимо от того, сформулированы ли они так или иначе и должны ли они излагаться публично, а факультет, который должен заботиться только об интересах науки, назван низшим, ибо он может обращаться со своими принципами, как он считает нужным. Правительство же интересуется прежде всего тем, при помощи чего оно может оказать наиболее сильное и длительное влияние на народ, и именно таковы предметы высших факультетов. Вот почему правительство сохраняет за собой право самому *утверждать* учения высших факультетов; учения же низшего оно предоставляет собственному разумению ученых. — Но хотя оно утверждает учения, однако само не учит, а желает лишь, чтобы некоторые учения были приняты соответствующими факультетами для *публичного изложения,* а учения, противоречащие им, были исключены. В самом деле, правительство не учит, а лишь отдает распоряжения тем, кто учит (с истиной дело может обстоять как угодно), так как при вступлении на должность * они заключили об этом соглашение с правительством. — Правительство, которое занималось бы учениями, следовательно, и развитием и усо-

---

* Следует признать, что правило парламента Великобритании, согласно которому тронную речь короля следует рассматривать как сочинение королевского министра (ведь если бы королю ставили в упрек заблуждение, незнание или ложь, то это унизило бы его достоинство, хотя парламент должен иметь право обсуждать содержание его речи, рассматривать и оспаривать его), — это правило, говорю я, очень тонкое и правильное. Точно так же выбор определенных учений, которые правительство утверждает исключительно для публичного изложения, должен быть предоставлен ученым, потому что такой выбор должен рассматриваться как результат действия не монарха, а назначенного для этой цели государственного чиновника, который — это вполне допустимо — может неверно понять волю своего господина или даже извратить ее.

вершенствованием наук, стало быть разыгрывало бы из себя ученого высшего звания, таким педантством лишилось бы того уважения, которое оно заслуживает, и ниже его достоинства ставить себя на одну доску с народом (с его ученым сословием), который шуток не понимает и стрижет под одну гребенку всех, кто занимается наукой.

В ученом сообществе, обязательно в университете, должен существовать еще один факультет, который, будучи в отношении своих учений независимым от правительственных приказов *, должен иметь свободу не отдавать распоряжения, а обсуждать все распоряжения, касающиеся интересов науки, т. е. истины, когда разум должен быть вправе говорить публично, так как без такой свободы истина (в ущерб самому правительству) никогда не станет известной, а ведь разум по своей природе свободен и не принимает никаких приказов считать что-то истинным (не crede, а только свободное credo). — Но то, что такой факультет, несмотря на большое преимущество (свободу), все же именуется низшим, объясняется особенностями человеческой природы: тот, кто может приказывать, хотя бы он был смиренным слугой другого, воображает себя более важным, чем другой, который, правда, свободен, но не может никому приказывать.

---

* Один французский министр вызвал к себе несколько наиболее именитых купцов и попросил их высказать свои соображения относительно того, как улучшить торговлю, как будто он и в самом деле мог бы выбрать лучшее из предложенного. После того, как один предложил одно, другой — другое, заговорил старый купец, который до этого молчал: постройте хорошие дороги, тратьте с умом деньги, создайте надлежащее вексельное право и тому подобное, но «не мешайте нам действовать!»[2] Таким примерно должен быть ответ философского факультета, если бы правительство спросило его об учениях, которые оно вообще должно предписывать ученым: только не препятствуйте развитию взглядов и наук!

I

Об отношениях между факультетами

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

Понятие и деление высших факультетов

Можно допускать, что все созданные людьми учреждения, имеющие в своей основе некую идею разума (как, например, идея [создания] правительства), которая должна быть практически доказана на каком-нибудь предмете опыта (такова вся нынешняя сфера учености), были подвергнуты испытанию не чисто случайным подбором и произвольным сопоставлением подвернувшихся случаев, а заложенным в разуме, хотя и не ясным, принципом и основанным на нем планом, который делает необходимым определенного рода деление.

На этом основании можно признать, что организация университета, если иметь в виду его классы и факультеты, не зависела целиком от случая и что правительство, не придумав ранее никакой собственной мудрости и учености, но ощутив потребность (воздействовать на народ через посредство определенных учений), должно было прийти a priori к принципу деления, который в общем-то, кажется, эмпирического происхождения и удачно совпадает с ныне принятым принципом, и я, пожалуй, не буду говорить об этом делении, как если бы оно было свободно от ошибок.

Согласно разуму (т. е. объективно) побудительные причины, которые может использовать правительство для [достижения] своих целей, идут в следующем порядке: сначала *вечное* благополучие каждого, затем

гражданское благополучие [каждого] как члена общества и, наконец, *физическое благополучие* (жить долго и быть здоровым). При помощи публичных наставлений относительно *вечного благополучия* правительство может приобрести огромнейшее влияние на сокровенные мысли и скрытые желания подданных, угадывая первые и направляя вторые. Посредством гласных наставлений относительно *гражданского благополучия* правительство может держать внешнее поведение подданных в узде публичных законов. *Физическим благополучием* правительство может обеспечить для себя существование сильного и многочисленного народа, годного для [осуществления] его намерений. — Итак, согласно разуму, должна существовать общепринятая иерархия среди высших факультетов, а именно сначала *богословский факультет,* затем *юридический* и, наконец, *медицинский.* Согласно же *природному* инстинкту, самое важное лицо для человека — врач, ибо он продлевает ему жизнь, лишь затем идет юрист, который обещает сохранить за ним то, что *принадлежит* ему случайно, и только в последнюю очередь (чаще всего, когда человек чувствует приближение смерти), хотя дело идет о блаженстве, человек посылает за духовным лицом; ведь само духовное лицо, как бы оно ни восхваляло блаженство загробного мира, не видя его реальности, страстно желает при помощи врача подольше задерживаться в земной юдоли.

* * *

Все три высших факультета подкрепляют вверенные им правительством учения печатным словом, да иначе и не может быть, когда речь идет о народе, руководимом ученостью, так как без печатного слова не может быть никакой постоянной, доступной каждому нормы, с которой народ мог бы сообразовать свои действия. Само собой разумеется, что такое печатное слово (или такая книга) должно содержать *уставы,* т. е. исходящие из воли начальства наставления (сами не имеющие своего источника в разуме), иначе оно не могло бы требовать утвержденного правительством беспрекословного под-

чинения. То же можно сказать даже о своде законов в отношении тех подлежащих обнародованию наставлений, которые могут быть в то же время выведены из разума, но которым свод законов не придает значения, полагая в основу повеление внешнего законодателя. — От свода законов как от канона совершенно отличаются те книги, которые составляются факультетами в качестве экстракта духа (якобы) всего свода законов для более ясного понимания и более уверенного применения в обществе (учеными и неучеными), как, например, *символические книги*[3]. Они могут лишь желать, чтобы их считали *органоном* для облегчения доступа к своду законов, и не пользуются никаким авторитетом. Они не приобретают авторитета даже тогда, когда лучшие ученые, специалисты своего дела, единодушно признают такую книгу для своего факультета в качестве нормы, хотя никто не давал им на это право; они могут ее рекомендовать временно как метод обучения, который, однако, изменяется в зависимости от обстоятельств и вообще может касаться только формальной стороны изложения, но не имеет решительно никакого значения для содержания законодательства.

Вот почему основывающийся на Библии богослов (как принадлежащий высшему факультету) черпает свои наставления не из разума, а из *Библии*, юрист — не из естественного права, а из *обычного права*, врач черпает *свой применяемый на практике* способ лечения не из физики человеческого тела, а из *руководства по медицине*. — Как только один из этих факультетов примешивает сюда нечто заимствуемое из разума, он тем самым наносит ущерб авторитету повелевающего через этот факультет правительства и вмешивается в дела философского факультета, который беспощадно выщипывает все его яркие, заимствованные от разума перья и обращается с ним как свободный и равный. — Поэтому высшие факультеты должны больше всего заботиться о том, чтобы не вступать в неравный брак с низшим факультетом, а держаться от него на почтительном расстоянии, дабы авторитет их уставов не терпел ущерба от вольных умствований низшего факультета.

A

Особенность богословского факультета

Свое доказательство бытия бога основывающийся на Библии богослов строит на том, что бог говорил в Библии, где имеются высказывания и о его природе (даже так, что разум не может иногда поспевать за Священным писанием, как, например, когда речь идет о непостижимой тайне единого бога в трех лицах). Но основывающийся на Библии богослов не может и не смеет доказывать, что через Библию говорит сам бог, так как это — дело истории; ведь это относится к философскому факультету. Стало быть, богослов будет даже для ученого основывать это как дело веры на некотором (разумеется, недоказуемом и необъяснимом) *ощущении* божественности Библии, но он вовсе не должен публично излагать народу этот вопрос из-за божественности (взятой в буквальном смысле) происхождения Библии, ибо народ вообще не разбирается в этом, поскольку это дело учености, и таким образом его впутывали бы в дерзкие умствования и ввергли бы в сомнения. Ведь здесь можно рассчитывать на доверие народа к своим наставникам. — Основывающийся на Библии богослов не правомочен приписывать изречениям Писания моральный смысл, не содержащийся прямо в тексте. И поскольку нет никакого уполномоченного богом толкователя Писания, то основывающийся на Библии богослов должен скорее рассчитывать на сверхъестественное раскрытие смысла приводящим к истине духом, чем признавать, что здесь вмешивается разум и дает свое толкование (которого недостает всякому высшему авторитету). — Наконец, что касается исполнения заповедей божьих нашей волей, то основывающийся на Библии богослов должен рассчитывать не на природу, т. е. на собственную моральную способность человека (на добродетель), а на благость (на сверхъестественное, но вместе с тем и моральное воздействие), которой, однако, человек может стать причастным не иначе как посредством искренней веры, но самой веры можно ожидать от той же благости. — Если же основывающийся на Библии богослов, толкуя одно из этих поло-

жений, прибегает к помощи разума, предполагая, что разум с величайшей искренностью и серьезностью стремится к той же цели, то он перепрыгивает (как брат Ромула) стену освященной церковью веры, единственно спасающей душу, и попадает на открытое, свободное поле собственных суждений и собственной философии, и здесь он, избегнув церковной власти, подвергается опасности анархии. — Следует, однако, заметить, что здесь я говорю о *чистом* (purus, putus) основывающемся на Библии богослове, не приобретшем еще дурную славу духом свободы разума и философии. Ведь коль скоро мы смешиваем два различного рода дела и пронизываем их друг другом, мы не можем составить никакого определенного понятия об особенности каждого из них в отдельности.

B

Особенность юридического факультета

Юрист-законник ищет законы, гарантирующие *мое* и *твое* (когда он действует — как и надлежит — в качестве должностного лица правительства), не в своем разуме, а в обнародованном и утвержденном высшими властями своде законов. От него нельзя по справедливости требовать доказательства истинности и правомерности этих законов, так же как и защиты от высказываемых разумом возражений против них. В самом деле, только повеления указывают, что́ соответствует праву, и вопрос о том, соответствуют ли праву сами повеления, юрист должен отвергнуть как нелепый. Было бы смешно уклоняться от подчинения внешней и высшей воле на том основании, что она будто бы не согласуется с разумом. Ведь престиж правительства заключается именно в том, что оно предоставляет своим подданным свободу судить о правом и неправом не по их собственным понятиям, а согласно предписаниям законодательной власти.

В одном отношении, однако, с юридическим факультетом дело для практики обстоит лучше, чем с богословским, а именно юридический факультет имеет реального толкователя законов или в лице судьи, или при подаче апелляции в лице той или иной законодательной комис-

сии либо (как высшей инстанции) самого законодателя, что не так просто в отношении подлежащих толкованию изречений той или иной священной книги богословского факультета. Это преимущество, однако, уравновешивается, с другой стороны, не меньшим по значению недостатком: светские своды законов всегда подвержены изменениям, после того как опыт дает большее и лучшее понимание, в то время как священная книга не допускает никаких изменений (уменьшения или увеличения) и считается раз и навсегда данной. Основывающиеся на Библии богословы не могут сетовать, как это делают юристы, на то, что нет почти никакой надежды установить точно определенную норму отправления правосудия (ius certum). В самом деле, основывающийся на Библии богослов отклоняет всякую претензию относительно того, что его догматика не содержит такой ясной и определенной для всех случаев нормы. Если, кроме того, юристы-практики (адвокаты или судьи) дали клиенту плохой совет и тем самым причинили ему ущерб, но не желают нести за это ответственность (ob consilium nemo tenetur), то практики богословия (проповедники и духовники) без колебания берут на себя такую ответственность и ручаются на словах за то, что на том свете все будет решаться в зависимости от того, как люди заканчивают свой путь на этом свете; хотя если бы от них потребовали ясного ответа, осмелятся ли они ручаться своей душой за истинность всего того, во что следует, по их мнению, верить, основываясь на авторитете Библии, то они, по всей вероятности, уклонились бы от такого ответа. При всем том природа принципов этих наставников народа такова, что нельзя сомневаться в истинности их заверений, и они могут так действовать тем увереннее, что им не нужно бояться в этой жизни опровержения своих принципов опытом.

C

Особенность медицинского факультета

Врач — искусник, который, однако, поскольку его искусство заимствовано непосредственно от природы

и потому должно быть выведено из науки о природе, подчинен как ученый тому факультету, на котором он учился, и должен покоряться его оценке. — Но так как правительство обязательно проявляет большой интерес к способу, каким врач лечит население, то оно вправе устанавливать надзор за публичной деятельностью врачей через *высшую медицинскую коллегию* и медицинские предписания, равно как и через совет избранных специалистов этого факультета (практикующих врачей). Однако ввиду специфической особенности этого факультета от врачей требуется, чтобы они в отличие от богословов и юристов заимствовали свои правила не из приказов, а из самой природы вещей (поэтому медицинская мудрость первоначально должна была принадлежать философскому факультету, взятому в самом широком смысле слова) не столько в отношении того, чтó врачи делают, сколько в отношении того, чего они не должны делать, а именно, *во-первых,* для публики вообще существуют врачи и, *во-вторых,* не существует никаких шарлатанов (нет никакого ius impune occidenti по принципу fiat experimentum in corpore vili). А так как правительство, согласно первому принципу, заботится об *общественном спокойствии,* а согласно второму принципу — об *общественной безопасности* (в отношении состояния здоровья населения) и так как и тем и другим ведает полиция, то наблюдение за порядком в медицине будет, собственно, делом лишь *медицинской полиции.*

Этот факультет, стало быть, намного свободнее, чем первые два высших, и очень близок философскому факультету. Что касается учений этого факультета, на основе которых врачи получают свое *образование,* то факультет совершенно свободен, так как он пользуется книгами, не утвержденными высшим авторитетом, а черпающими [свои познания] только из природы; для него нет и законов в собственном смысле слова (если под законом понимать неизменную волю законодателя), для него существуют лишь предписания *(эдикты),* и знание их не требует учености, нуждающейся в систематическом своде учений, которым факультет, правда, обладает, но который правительство

не правомочно утверждать, а должно оставлять на усмотрение факультета; задача правительства — через фармакопею и устройство больниц оказывать содействие специалистам-медикам в их врачебной практике.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

Понятие и деление низшего факультета

Низшим факультетом можно назвать тот отдел университета, который имеет дело только с учениями, принимающимися для руководства не по приказу какого-нибудь начальника. И все же может случиться так, что тому или иному практическому учению следуют, повинуясь приказу. Однако не только объективно (как суждение, которое не *должно* было бы быть), но и субъективно (как суждение, которое ни один человек не *может* высказать) абсолютно невозможно признать это учение истинным только потому, что оно предписано (de par le Roi). Ведь тот, кто хочет ввести в заблуждение, в действительности не заблуждается и на самом деле не принимает ложное суждение за истинное, а лишь ложно выдает за истину то, чего он сам не признает таковым. — Следовательно, если речь идет об *истинности* тех или иных учений, которые должны быть изложены публично, то учитель в данном случае не может ссылаться на высочайший приказ или твердить ученику, что он по приказу верит в истинность этого учения; так он может говорить только тогда, когда речь идет о *поступках*. Но в этом случае он должен на основе *свободного* суждения признать, что такой приказ действительно издан и что он обязан или по крайней мере полномочен повиноваться ему; без такого признания принятие [им приказа] будет пустой отговоркой и ложью. — Способность судить автономно, т. е. свободно (сообразно с принципами мышления вообще), называют разумом. Стало быть, философский факультет, поскольку он обязан ручаться за *истинность* учений, которые он принимает или хотя бы допускает, дóлжно мыслить как свободный, подчиненный только законо-

дательству разума, а не законодательству правительства.

В каждом университете должно быть и такое отделение, т. е. философский факультет. Он служит для того, чтобы контролировать три высших факультета и тем самым быть полезным им, ибо важнее всего *истина* (существенное и первое условие учености вообще); *полезность* же, которую обещают для целей правительства высшие факультеты, есть лишь второстепенный момент. — Можно в крайнем случае согласиться с гордым притязанием богословского факультета на то, что философский факультет его служанка (при этом все же остается открытым вопрос: *несет* ли эта служанка перед милостивой госпожой *факел* или шлейф позади нее), лишь бы не закрыли философский факультет и не зажали ему рот; ведь именно эта непритязательность, стремление быть свободным, а также не мешать другим свободно отыскивать истину на пользу всем наукам и поставлять ее для любого применения высшим факультетам, — все это философский факультет должен рекомендовать самому правительству как находящееся вне всякого подозрения и, более того, как безусловно необходимое.

Философский факультет имеет два отделения: отделение *исторического познания* (к которому относятся история, география, языкознание, гуманистика со всем, что дает природоведение, опирающееся на эмпирическое знание) и отделение *чистого познания разумом* (чистой математики и чистой философии, метафизики природы и нравов); между обоими отделениями существует взаимная связь. Именно поэтому философский факультет включает все части человеческого знания (стало быть, исторически и высшие факультеты), но делает все эти части (а именно специфические учения или предписания высших факультетов) не содержанием, а лишь предметом своего исследования и своей критики, имея целью пользу всех наук.

Философский факультет может, следовательно, претендовать на то, чтобы быть испытателем истинности всех учений. Правительство не может наложить никакой запрет на философский факультет, не действуя вразрез

со своими истинными, существенными целями, а высшие факультеты должны благосклонно принять те возражения и сомнения, которые философский факультет высказывает открыто, хотя, конечно, они вправе считать это обременительным, так как без таких критиков, под каким бы названием эти критики ни выступали, они могли бы безмятежно почивать, имея ранее приобретенное достояние, и вдобавок еще деспотически командовать. — Только практическим деятелям высших факультетов (священникам, юристам и врачам) может быть запрещено противоречить учениям, доверенным им правительством для изложения при отправлении их служебных обязанностей, и пытаться играть роль философов; ведь это может быть позволено факультетам, но не назначенным правительством служащим, ибо эти последние черпают свои знания из факультетов. Например, если проповедники или служители правосудия позволяют себе обращаться к народу со своими возражениями и подозрениями против духовного или светского законодательства, то тем самым они подстрекают народ против правительства. Факультеты же направляют свои возражения и сомнения только друг против друга как ученые, о чем народ практически ничего не знает, если даже об этом доходят до него сведения, так как народ скромно полагает, что умствование не его дело, и считает себя обязанным придерживаться лишь того, что ему сообщают назначенные для этого служащие правительства. — Однако эта свобода, которая не должна быть ограничена для низшего факультета, приводит к тому, что высшие факультеты (лучше осведомленные) все больше направляют на путь истины своих служащих, которые со своей стороны, будучи лучше информированы о своих обязанностях, не находят никаких побуждений для изменения изложения, поскольку оно лишь лучшее понимание средств для достижения той же цели, и такое понимание может быть прекрасно достигнуто без полемических и возбуждающих беспокойство нападок на существующие до сих пор методы обучения с сохранением их материалов полностью.

РАЗДЕЛ ТРЕТИЙ

О незаконном споре высших факультетов с низшим

Незаконно публичное столкновение мнений, стало быть ученый спор, или из-за *содержания,* если не дозволено спорить об официальном положении, потому что вообще не дозволено открыто судить об этом положении и о положении, противоположном ему; или спор только из-за *формы,* когда способ ведения спора состоит не в объективных доводах, обращенных к разуму противника, а в субъективных мотивах, определяющих суждение на основе *склонностей,* дабы хитростью (сюда относится и подкуп) или насилием (угрозами) склонить противника к согласию.

Спор факультетов ведется за влияние на народ, и добиться этого влияния они могут лишь в той мере, в какой каждому из них удастся убедить народ в своей способности наилучшим образом содействовать его благополучию. При этом, однако, способы, какими эти факультеты намереваются его достигнуть, прямо противоположны друг другу.

Но народ усматривает свое благополучие не в свободе, а прежде всего в своих естественных целях, стало быть, в трех вещах: в *блаженстве* после смерти, в том, чтобы при жизни среди своих ближних иметь гарантию *своей собственности,* основанную на публичных законах, и, наконец, в физическом наслаждении *жизнью* самой по себе (т. е. в здоровье и долгой жизни).

Однако философский факультет, который может судить об этих желаниях только на основе предписаний, заимствованных им от разума, и, стало быть, привержен принципу свободы, придерживается лишь того, что человек сам может и должен делать: жить *честно,* ни с кем не поступать *несправедливо,* быть *умеренным* в наслаждении, терпеливым в болезни и прежде всего рассчитывать на самопомощь организма (Natur); для всего этого, конечно, не требуется особой учености, и к тому же можно было бы в большинстве случаев вообще обойтись без нее, если бы люди умели обуздывать свои склонности и доверять руководство ими разуму,

что́ народ вряд ли сумеет сделать собственными усилиями.

Народ (который в вышеуказанных учениях осуждается за свою склонность к *наслаждениям* и за свое нежелание *прилагать* к этому *усилия*) требует от трех высших факультетов более приемлемых предложений и предъявляет ученым такие претензии: то, что вы, *философы,* болтаете, я сам знаю уже давно; я бы хотел узнать от вас, как от ученых: как бы мне, прожившему *нечестивую* жизнь, все же в последний момент получить позволение войти в царство небесное; как бы мне, если даже я *неправ,* выиграть тяжбу и как бы мне остаться здоровым и долго прожить, если даже я использовал сколько хотел свои телесные силы для наслаждения и даже *злоупотреблял* ими? Вы ведь для того и учились, чтобы знать больше, чем кто-либо из нас (которых вы называете неучами), притязающих только на здравый рассудок и ни на что больше. — Здесь, однако, получается, что народ обращается к ученому словно к прорицателю и волшебнику, сведущему в сверхъестественных делах. Ведь неученый охотно создает себе преувеличенное представление об ученом, когда он чего-то требует от него. Поэтому естественно ожидать, что если у кого хватает наглости выдавать себя за такого чудотворца, то народ будет обращаться к нему и с презрением отвернется от философов.

Однако практические деятели трех высших факультетов оказываются такими чудотворцами всякий раз, когда философскому факультету не позволяют возражать им — не для подрыва их учений, а лишь для оспаривания той магической силы, которую суеверно приписывает им и связанным с ними обычаям публика, считающая, что если пассивно отдаться во власть таких искусных наставников, то она избавится от необходимости самостоятельно действовать и ее с великими удобствами приведут к указанным выше целям.

Если высшие факультеты принимают такие принципы (которые вовсе не их призвание), то они находятся и всегда будут находиться в споре с низшим факультетом. Но этот спор также *незаконен,* так как они не

только не видят в нарушении законов какого-либо препятствия, но считают это нарушение желанным поводом показать свое великое искусство и способность делать все хорошо, и даже лучше, чем это могло быть сделано без их участия.

Народ желает быть *ведомым*, т. е. (на языке демагогов) *обманутым*. Но он хочет, чтобы им руководили не ученые факультетов (ведь их мудрость для него слишком высока), а их практические деятели, знающие всю механику (savoir faire): священники, юристы, врачи; они, как практики, имеют наилучшую репутацию. А это вводит само правительство, которое может влиять на народ только через них, в *искушение* навязать факультетам теорию, не имеющую своим источником чистое разумение ученых этих факультетов, а рассчитанную на влияние, которое могут через нее иметь их практические деятели на народ, так как народ большей частью следует тому, что́ требует от него меньше всего усилий и применения собственного разума, и тогда долг может наилучшим образом быть приведен в согласие со склонностями. Так, в области богословия полагают, что «вера» в самом узком смысле без изучения (даже без надлежащего понимания) того, во что следует верить, сама по себе спасительна и что совершением тех или иных согласных с предписаниями обрядов можно искупить преступления; или в области права — что соблюдение буквы закона избавляет от [необходимости] исследовать замыслы законодателя.

Здесь перед нами серьезный, никогда не прекращающийся незаконный спор между высшими и низшим факультетами, так как принцип законодательства для первых, который внушают правительству, может быть освященным им самим беззаконием. — В самом деле, так как *склонность* и вообще то, что́ каждый считает полезным для своих *личных целей*, не может стать законом, следовательно, не может проповедоваться высшими факультетами как закон, то правительство, которое утверждает его и тем самым вступает в противоречие с разумом, вовлекает высшие факультеты в спор с философским — спор, который вообще недопустим, так как он совершенно уничтожает философский фа-

культет, что, правда, представляет собой кратчайший, но вместе с тем (по выражению врачей) смертельно опасный *героический* путь завершения спора.

РАЗДЕЛ ЧЕТВЕРТЫЙ

О законном споре высших факультетов с низшим

Каково бы ни было содержание учений, которые правительство правомочно утверждать для публичного преподавания высшими факультетами, учения эти можно рассматривать и почитать лишь как уставы, исходящие от правительственной воли, и как человеческую мудрость, которая не непогрешима. Истинность этих учений ни в коей мере не должна быть безразличной правительству; в отношении ее ему необходимо оставаться в подчинении разуму (интересы которого должен оберегать философский факультет); но это возможно, только если предоставляется полная свобода публичной проверки учений. Вот почему спор между высшими факультетами и низшим, во-первых, неизбежен, ибо произвольные, пусть даже утвержденные высшей инстанцией, положения не всегда могут сами по себе быть согласованными с учениями, которые разум считает необходимыми; во-вторых, этот спор будет *законным*, и не только законное право, но и долг факультетов если и не высказывать публично *всю* истину, то хотя бы стремиться к тому, чтобы *все*, что выставляется, так сказать, в качестве принципа, было истинно.

Если источник некоторых утвержденных учений *исторический*, то, как бы их ни рекомендовали как священные лишенному сомнения послушанию веры, философский факультет вправе, более того, обязан проверять этот источник критически. Если источник *рациональный*, хотя он и представлен в виде некоего исторического знания (как откровение), то ему (низшему факультету) не возбраняется выискивать разумные основания законодательства в историческом исследовании и, кроме того, определять, каковы они — технически-практические или морально-практические.

Если, наконец, источник провозглашающего себя законом учения не более как *эстетический,* т. е. основанный на связанном с каким-нибудь учением чувстве (поскольку чувство не служит объективным принципом, оно значимо лишь субъективно и не может лечь в основу общего закона; оно может быть разве благочестивым ощущением некоего сверхъестественного внушения), то философскому факультету должно быть дозволено беспристрастно проверять происхождение и содержание такого мнимого основания наставления и давать ему оценку, не страшась святости самого предмета, который будто бы чувствуют, и решительно свести это мнимое чувство к понятию. — Изложенное ниже содержит формальные принципы ведения такого спора и вытекающие отсюда следствия.

1) Этот спор не может и не должен быть улажен посредством мирной сделки (amicabilis compositio), а нуждается (как процесс) в *приговоре,* т. е. в имеющем законную силу решении судьи (разума); ведь этот спор можно уладить, только если идти по нечестному пути, по пути умалчивания причин распрей и по пути уговаривания, но такого рода максимы противны духу *философского* факультета, задача которого — публичное изложение истины.

2) Спор никогда не может прекратиться, и именно философский факультет должен быть всегда готов к нему. Ведь статутарные предписания правительства в отношении публично проповедуемых учений всегда будут иметь место, так как неограниченная свобода преподнесения публике любого своего мнения неизбежно становится опасной отчасти для правительства, отчасти же для самой публики. А так как все постановления правительства исходят от людей или по крайней мере утверждаются ими, то всегда есть опасность, что они могут быть ошибочными или нецелесообразными. Стало быть, это касается и санкции правительства, которую оно дает высшим факультетам. Следовательно, философский факультет не может складывать оружия ввиду опасности, грозящей истине, защита которой возложена на него, потому что высшие факультеты никогда не умерят свое страстное желание господствовать.

3) Этот спор не может нанести ущерб престижу правительства. Ведь это не спор факультетов с правительством, а спор факультетов между собой, и правительство может спокойно наблюдать его, хотя оно и берет под свою защиту некоторые положения высших факультетов, предписывая практикам их публичное изложение, однако оно берет под свою защиту высшие факультеты не как ученые сообщества, [т. е] не ради истинности публично излагаемых ими учений, мнений или утверждений, а только ради собственной выгоды, ибо было бы несовместимо с его достоинством решать вопрос об истинности внутреннего содержания этих факультетов и тем самым играть роль ученого. — Высшие факультеты, собственно говоря, ответственны перед правительством только за те инструкции и наставления, которые они дают своим *практическим деятелям* для публичного изложения; эти последние выступают перед публикой как перед *гражданским* обществом, и поэтому они зависят от санкции правительства, поскольку могут нанести ущерб влиянию правительства на эту публику. Учения же и мнения, относительно которых факультеты в качестве теоретиков должны договариваться между собой, обращены к публике другого рода, а именно к *ученой* публике, занимающейся науками; народ скромно полагает, что он в этих науках ничего не смыслит, правительство же считает неприличным для себя ввязываться в ученые споры *. Класс высших

---

* Если же спор ведется перед гражданским обществом (открыто, например с кафедры), как пытаются делать практические деятели факультетов (под именем практиков), то он неправомочно выносится на суд народа (которому не дано судить об ученых делах) и перестает быть ученым спором; в этом случае наступает упомянутое выше состояние спора, когда учения излагаются соответственно склонностям народа и зароняются семена возмущения и крамолы, представляющие опасность для правительства. Эти самозванные народные трибуны тем самым исключают себя из сословия ученых, нарушают права гражданского устройства (вторгаются в политику) и образуют породу *неологов*, справедливо ненавистное имя которых часто понимается совершенно неверно, когда неологом называют каждого обновителя учений или систем обучения (и действительно, почему старое всегда должно считаться лучшим?). Наоборот, этим именем следует заклеймить тех, кто вводит совершенно другую форму правления или, вернее,

факультетов (как правое крыло парламента ученых) защищает правительственные установления, но в то же время при свободном государственном устройстве, каковым ему и следует быть, должна существовать, когда дело идет об истине, некая оппозиционная партия (левое крыло) — место философского факультета, ибо без его строгой проверки и возражений у правительства не будет достаточно ясного понятия о том, что́ ему самому полезно или вредно. — Однако если практические деятели факультетов вздумают по собственному усмотрению внести изменения в предписания, данные им для публичного изложения, то правительство вправе считать их опасными для себя *неологами*, но решение о них оно должно принимать не непосредственно, а через всеподданнейший арбитраж, созданный высшим факультетом, так как эти практические деятели могли быть назначены правительством для изложения тех или иных учений только *через факультет*.

4) Этот спор вполне совместим с согласием между ученым и гражданским обществом в максимах, следование которым должно способствовать постоянному совершенствованию обоих факультетских классов, и в конечном итоге подготовляет отмену всяких ограничений свободы общественного мнения со стороны правительственной воли.

Так могло бы наступить время, когда последние стали бы первыми (низший факультет высшим), правда не в смысле господства, а в смысле дачи советов властям (правительству); в этом случае свобода философского факультета и вытекающая отсюда свобода воззрений будет лучшим средством для достижения целей правительства, чем его собственный абсолютный авторитет.

Заключение

Итак, этот антагонизм, т. е. *спор* двух связанных друг с другом общностью конечной цели сторон (con-

---

отсутствие всякого правления (анархию), причем они отдают дела ученых на суд народа, суждениями которого они управляют по своему усмотрению, влияя на его привычки, чувства и склонности, и тем самым могут лишить законное правительство влияния на народ.

cordia discors, discordia concors), не есть *война*, т. е. не распри, возникающие из противопоставления конечных целей *моего* и *твоего* ученых, которое, как и политическое *мое* и *твое*, состоит из *свободы* и *собственности*, где свобода как условие необходимо должна предшествовать собственности. Следовательно, низшему факультету должно быть предоставлено такое же, как и высшим, право высказывать свои критические суждения перед ученой публикой.

Приложение

Объяснение спора факультетов на примере спора между богословским и философским факультетами

I

Предмет спора

Основывающийся на Библии богослов есть, собственно, *знаток Священного писания* для *церковной веры*, покоящейся на уставах, т. е. на законах, исходящих от воли другого. Рациональный же богослов есть *знаток разума* для *религиозной веры*, следовательно, для веры, покоящейся на внутренних законах, которые могут быть развиты из собственного разума каждого человека. Что это так, т. е. что религия не может основываться на установлениях (какого бы высокого происхождения они ни были), явствует из самого понятия религии. Религия — это не совокупность определенных учений как божественных откровений (такая совокупность называется богословием), а совокупность всех наших обязанностей вообще как *велений* божьих (и субъективно — совокупность максим соблюдения их, как таковых). Религия ничем не отличается от морали по своему содержанию, т. е. объекту, ибо она касается долга вообще; ее отличие от морали лишь формальное, т. е. религия есть законодательство разума, призванное придавать морали влияние на человеческую волю для исполнения человеком каждого его долга при помощи созданной самим разумом идеи бога. Но именно поэтому религия только одна; нет различных религий, есть лишь различные виды веры в божественное откровение

и его статутарные учения, которые не могут возникать на основе разума, т. е. существуют различные формы чувственного способа представления о божественной воле для обеспечения ее влияния на умы людей; среди всех этих форм христианство, насколько нам известно, наиболее подходящая. Христианство содержится в Библии и состоит из двух частей: одна — канон, другая — органон, или средство религии; первую можно назвать чистой *религиозной верой* (без уставов, основанной только на разуме), а вторую — *церковной верой*, покоящейся всецело на уставах, нуждающихся в откровении, если они должны считаться священным учением и предписаниями для жизни. — Но так как долг человека — пользоваться этим направляющим средством для указанной цели, если мы можем признать его божественным откровением, то отсюда ясно, почему, когда говорят о религиозной вере, обычно подразумевают вместе с ней и опирающуюся на Священное писание церковную веру.

Основывающийся на Библии богослов говорит: ищите в Писании, в котором вы намерены найти вечную жизнь. Но эту жизнь ни один человек не найдет ни в каком писании, так как условие ее только одно — моральное совершенствование, которое человек как бы вкладывает в Писание, ибо необходимым для этого понятиям и принципам нельзя, собственно, научиться у других, они, когда этого требует изложение, должны быть развиты из собственного разума преподавателя. Писание же содержит больше того, что само по себе нужно для вечной жизни, а именно то, чтó принадлежит исторической вере и хотя с точки зрения религиозной веры может быть полезным только как чувственное средство (для того или иного лица, для той или другой эпохи), но не принадлежит ей необходимо. И вот основывающийся на Библии богословский факультет настаивает на этом как на божественном откровении так, как если бы историческая вера принадлежала религии. Философский же факультет выступает против такого допускаемого богословским факультетом смешения и оспаривает то, чтó историческая вера содержит истинного о подлинной религии.

К этому средству (т. е. тому, что присовокупляется к религиозной вере) относится также *метод обучения*, который нужно рассматривать как [нечто] предоставленное самим апостолам, а не как божественное откровение, и можно признать действительным для образа мыслей тогдашних времен (κατ' ἄνθρωπον), а не как учения сами по себе (κατ' ἀλήθειαν), а именно или негативно, только как допущение некоторых господствовавших тогда, самих по себе ошибочных мнений, дабы не идти против господствующего, но по существу не оспаривающего религию тогдашнего заблуждения (например, против заблуждения одержимых), или положительно, дабы использовать предпочтение, оказанное народом своей старой церковной вере, с которой следует покончить, для того чтобы ввести новую (например, истолкование истории Ветхого завета как прообраза того, что произошло в Новом завете, и если эту историю в виде иудаизма ошибочно включают в вероучение как его часть, то она может вызвать у нас сожаление: nunc istae reliquiae nos exercent. *Cicero*[4]).

По этой причине библейская ученость сталкивается с некоторыми затруднениями в искусстве толкования, и по вопросу о нем и его принципе высший факультет (основывающийся на Библии богослов) должен вступить в спор с низшим, причем первый, как заботящийся преимущественно о теоретическом библейском знании, подозревает низший факультет в том, что он своей философией отвергает все учения, которые следует считать подлинными учениями откровения и потому принять их буквально, и что он ложно приписывает им какой угодно смысл. Наоборот, низший факультет, как обращающий больше внимания на практическое, т. е. больше на религию, чем на церковную веру, обвиняет богословский факультет в том, что он таким образом совершенно упускает из виду конечную цель, которая, как внутренняя религия, должна быть моральной и покоиться на разуме. Вот почему разум, имеющий своей целью истину, стало быть философия, притязает в случае спора на преимущественное право определять смысл тех или иных мест Писания. Ниже мы излагаем философские принципы толкования Священного писания; но

мы вовсе не считаем, что именно таким должно быть философское толкование (имеющее целью расширение философии); мы имеем в виду, что так должны быть сформулированы лишь *принципы* толкования, так как все принципы, касаются ли они историко-критического или грамматически-критического толкования, также должны всегда диктоваться разумом, а здесь в особенности, поскольку речь идет о том, что́ можно найти в Писании для религии (которая может быть только предметом разума).

II

Философские принципы толкования Писания, способствующие улаживанию спора

I. Места в Писании, содержащие *теоретические*, объявленные священными учения, которые *выше* всех (даже моральных) понятий разума, *могут*, а те места в Писании, которые содержат положения, противоречащие практическому разуму, *должны* быть истолкованы в пользу этого разума. — Приведем несколько примеров.

а) Из учения о святой троице, если принимать его буквально, решительно *ничего* нельзя *вывести* для сферы практического, даже когда полагают, что понимают его, а еще менее — когда убеждены, что оно выше всех наших понятий. — Ученик с одинаковой легкостью поверит на слово в то, что мы должны почитать в боге три лица или десять лиц, потому что у него вообще нет никакого понятия о боге во многих лицах (ипостасях), а еще больше потому, что он из этой многоликости не может извлечь какие-либо правила для своего поведения. Другое дело, когда догматам придают моральный смысл (как я попытался сделать в своем сочинении «Религия в пределах одного лишь разума»); в этом случае они содержат не бесполезную, а относящуюся к нашему моральному назначению понятную веру. Именно так обстоит дело с учением о воплощении божества. Действительно, если этого богочеловека представляют не как вечно заложенную в боге идею человечества во всем

его богоугодном моральном совершенстве * (см. там же, стр. 81 и далее), а как «воплощенное» в реальном человеке божество, действующее в нем как вторая природа, то из такой тайны мы не извлечем для себя ничего практического, так как мы не можем требовать от себя, чтобы мы действовали подобно богу, следовательно, в этом смысле он не может стать для нас примером; кроме того, возникло бы затруднение, почему, если такое совмещение возможно, божество не наделило им всех людей, и тогда они все без исключения стали бы ему угодными. — То же можно сказать про повествование о воскресении Христа и его вознесении.

С практической точки зрения нам совершенно безразлично, будет ли в загробном мире только наша душа, или для установления подлинности нашей личности на том свете потребуется та же материя, из которой состояло наше тело здесь, на земле; следовательно, душа не есть особая субстанция и само наше тело должно быть воскрешено; а кому свое тело столь мило, чтобы тащить его с собой в мир вечности, если можно от него избавиться? Стало быть, вывод апостола: «Если Христос не воскрес (не ожил телесно), то и мы никогда не воскреснем (не будем жить после смерти)»[5] — неубедителен. Но пусть он будет неубедительным (нельзя ведь в основу аргументации положить внушение), это говорит лишь о том, что у нас есть основание верить в то, что Христос еще жив и что наша вера была бы ложной,

---

* Фанатизм жившего в XVI в. в Венеции Постелла[6] в этом пункте есть фанатизм именно такого весьма оригинального рода и служит хорошим примером того, в какие заблуждения можно впасть, и притом неистовствовать *с помощью разума*, когда наглядное объяснение какой-либо чистой идеи разума превращают в представление о предмете чувств. В самом деле, если под такой идеей подразумевают не отвлеченное понятие человечества, а человека, то этот человек должен принадлежать к какому-то полу. Если этот порожденный богом мужского пола (сын) и если он обладал людской слабостью и взял на себя грехи людей, то ведь слабости и грехи противоположного пола специфически отличаются от слабостей и грехов мужского пола, и не без основания хочется допустить, что мужской пол должен возыметь свою особую заместительницу (нечто вроде божественной сестры) как примирительницу. И Постелл полагал, что он нашел такую божественную дочь в лице одной скромной венецианской девицы.

если бы такой совершенный человек не остался жить после (телесной) смерти. Эта вера, внушенная ему (как всем людям) разумом, побудила его к исторической вере в общее дело, которое он искренне принял за истинное и в котором он нуждался для доказательства моральной веры в загробную жизнь, не понимая, что он вряд ли поверил бы в эту легенду без моральной веры. При этом моральная цель была достигнута, хотя способ представления нес на себе отпечаток школьных понятий, в которых он воспитывался. — Впрочем, против этого имеются серьезные возражения: таинство причастия (печальной беседы) в память о Христе похоже на прощание навсегда (а не только в надежде на скорое свидание). Мольба на кресте выражает неудавшееся намерение (Христа привести евреев к истинной религии еще при его жизни), в то время как следовало бы ожидать радости по поводу исполненного желания. — Наконец, слова учеников Христа в евангелии от Луки: «Мы думали, он спасет Израиль» — не дают нам основания заключить, что они подготовили ожидавшееся через три дня возвращение Христа, и еще меньше основания заключить, что они что-нибудь слышали о его воскресении. — Но почему мы должны историческую легенду постоянно ставить на место религии (среди второстепенных вещей) и таким образом впутываться в такое множество ученых исследований и споров, когда речь идет о религии, для которой в практическом отношении вполне достаточно веры, внушаемой нам разумом.

b) При истолковании тех мест Писания, в которых форма выражения противоречит нашему основанному на разуме понятию о природе и воле бога, основывающиеся на Библии богословы уже давно взяли за правило: то, что выражено человеческим способом (ἀνθρωποπαθῶς), должно быть *истолковано* в богодостойном смысле (θεοπρεπῶς); на основе этого они совершенно явно отрицают, что в делах религии разум — высший толкователь Писания. — Но мысль о том, что даже тогда, когда автор Священного писания мог придать своим словам только такой смысл, который противоречит нашему разуму, разум все же считает себя вправе

толковать места Писания сообразно со своими принципами, а не буквально, если он не желает обвинить автора Писания в ошибках, — эта мысль кажется противоречащей высшим правилам толкования, и тем не менее с ней всегда были согласны самые прославленные богословы. Так было с учением св. Павла о предопределении, из которого явствует, что его личное мнение должно было быть предопределением в самом строгом смысле слова, которое поэтому и было принято некоей крупной протестантской церковью в свое вероучение, но впоследствии большой частью ее было оставлено или в меру своих сил истолковано иначе, так как разум считает предопределение несовместимым с учением о свободе, об ответственности за поступки и, следовательно, несовместимым со всей моралью. — Даже там, где вера в Священное писание с некоторыми своими учениями приходила в противоречие не с нравственными принципами, а только с максимами разума при объяснении физических явлений, некоторые библейские исторические легенды, например легенда об одержимых (демонических людях), хотя они были изложены в Священном писании в той же исторической манере, что и вся священная история, и почти нет сомнения, что авторы принимали их за буквальную истину, — эти легенды были истолкованы комментаторами Писания с почти полным единодушием так, что это толкование удовлетворяло и разум (чтобы не давать свободного доступа [в религию] предрассудкам и обману), но при этом не оспаривалось у авторов Писания такое правомочие.

II. Вера в библейские учения, которые должны быть даны в откровении, если их следует познать, сама по себе не *заслуга*; а отсутствие веры, даже противостоящее ей сомнение само по себе не есть *вина*; важнее всего в религии *дело*, и в основе всех библейских вероучений должна лежать эта конечная цель, стало быть также некий соответствующий этой цели смысл.

Под догматами подразумевают не то, во что следует верить (ибо вера не допускает никаких императивов), а то, что возможно и целесообразно принять в практическом (моральном) отношении, хотя оно и недока-

зуемо, стало быть в него можно только верить. Если я принимаю веру в качестве принципа безотносительно к морали, только в значении теоретического признания истинности, например в значении того, что́ исторически опирается на свидетельства других, или же поскольку я некоторые данные явления могу объяснить не иначе как на основании тех или иных предпосылок, — то такая вера вовсе не часть *религии,* ибо она не делает человека лучше и не доказывает [возможность] этого. Если такая вера притворна, навязана душе страхом и надеждой, то она противна искренности, стало быть и религии. — Если, следовательно, некоторые места из Библии звучат так, как если бы они веру в то или иное основанное на откровении учение не только рассматривали как заслугу, но и возвышали над морально добрыми делами, то они должны быть истолкованы так, как если бы под ними подразумевалась моральная вера, очищающая и возвышающая душу посредством разума; при этом даже можно предположить, что такому толкованию противоречит буквальный смысл, например: кто верит и крещен, обретет блаженство и т. п. Таким образом, моральную, благонамеренную душу не может тревожить сомнение в упомянутых выше статутарных догмах и их подлинности. — Эти же положения можно рассматривать как существенные требования к способу *изложения* той или иной *церковной веры,* которую, однако, поскольку она есть лишь средство религиозной веры, стало быть сама по себе подвержена изменению и должна сохранить способность к постоянному очищению вплоть до совпадения с религиозной верой, не следует превращать в символ веры, хотя и в церкви она не должна публично подвергаться нападкам и попираться ногами, потому что она находится под охраной правительства, заботящегося об общественном согласии и мире; между тем дело наставника предостерегать от того, чтобы церковной вере приписывалась самостоятельная святость, и призывать к тому, чтобы без промедления перейти к введенной таким образом религиозной вере.

III. Дело следует представить как вытекающее из применения самим человеком своих моральных сил,

а не как результат влияния некой внешней высшей действующей причины, по отношению к которой человек пассивен. Истолкование тех мест Священного писания, которые как будто указывают буквально на положение о пассивности, должно быть намеренно направлено на согласие с первым принципом.

Если под природой понимают господствующий в человеке принцип содействия своему *счастью,* а под благодатью — заложенные в нас непостижимые моральные задатки, т. е. принцип *чистой нравственности,* то природа и благодать не только различны, но часто находятся в противоречии друг с другом. Если же под природой (в практическом значении) понимают способность достигать определенных целей собственными силами, то благодать есть не что иное, как природа человека, поскольку он определен к поступкам своим собственным внутренним, но сверхчувственным принципом (представлением о своем долге), который мы, стремясь его объяснить, но не зная основания его, представляем как вызванное в нас божеством побуждение к добру, задатки которого заложены в нас не нами, стало быть, представляем этот принцип как благодать.— Грех (злонамеренность в человеческой природе) сделал необходимым уголовные законы (словно для рабов), благодать же (т. е. надежда на развитие доброго, которую животворит вера в изначальные задатки доброго в нас и пример, подаваемый сыном божьим богоугодному человечеству) может и должна стать еще могущественнее в нас (как свободных), если мы только позволяем ей действовать в нас, т. е. пробудить в нас убеждение в возможности образа жизни, сходного с упомянутым святым примером. — Итак, те места Писания, которые, кажется, содержат [призыв к] пассивной покорности внешней силе, порождающей в нас святость, должны быть истолкованы так, чтобы стало ясно, что мы *сами* должны *трудиться* над развитием моральных задатков в нас, хотя эти задатки свидетельствуют о божественности происхождения, которое выше всякого разума (при теоретическом исследовании причины), и поэтому обладание ими есть не заслуга, а божья милость.

IV. Там, где собственных поступков недостаточно для оправдания человека перед своей (строго судящей) совестью, разум вправе в крайнем случае допустить некое сверхъестественное дополнение к недостаточной справедливости человека (и не имея права определять, в чем состоит это дополнение).

Такое право разума само по себе ясно; ведь тем, чем человек должен быть по своему назначению (а именно сообразным священному закону), он и должен быть в состоянии стать, а если это невозможно естественным образом, собственными силами, то он может надеяться, что это произойдет при внешнем божественном содействии (каким бы это содействие ни было). — Можно еще добавить, что вера в это дополнение душеспасительна, ибо только благодаря ей он может обрести мужество и твердые убеждения для богоугодного образа жизни (как единственного условия надежды на блаженство), дабы он не отчаялся в достижении своей конечной цели (стать угодным богу). — Но нет никакой необходимости знать и точно указать, *в чем* заключается средство этой замены (оно в конце концов запредельно и при всем том, что сам бог мог бы сообщить нам о нем, непостижимо для нас); более того, притязать на такое знание было бы дерзостью. — Итак, те места Священного писания, которые, кажется, содержат такое специфическое откровение, должны быть истолкованы так, чтобы они касались лишь средства моральной веры для народа на основе вероучений, которые были до сих пор у народа, и не относились к религиозной вере (для всех людей), стало быть, относились лишь к церковной вере (например, для принявших христианство евреев), нуждающейся в исторических доказательствах, которые не каждый человек способен представить. В отличие от нее религия (как основанная на понятиях морали) должна быть сама по себе совершенной и свободной от всякого сомнения.

* *
*

Но я слышу, как основывающиеся на Библии богословы единодушно выступают даже против идеи философского толкования Писания. Она, говорят эти бого-

словы, имеет целью, во-первых, некую натуралистическую религию, а не христианство. *Ответ*: христианство есть идея религии, которая вообще основана на разуме и в этом смысле должна быть естественной. Христианство располагает, однако, неким средством введения ее в народ с помощью Библии, происхождение которой считают сверхъестественным и которая (каково бы ни было ее происхождение), поскольку она содействует общему распространению и внутреннему оживлению моральных предписаний разума, может рассматриваться как средство религии и как таковое может быть принята за сверхъестественное откровение. *Натуралистической* же можно назвать религию, только если она делает своим принципом отрицание такого откровения. Следовательно, христианство не натуралистическая религия, хотя и естественная, так как оно не отрицает, что Библия может быть сверхъестественным средством введения в народ религии и установления церкви, открыто ее проповедующей и исповедующей; оно лишь не принимает во внимание этого происхождения, когда речь идет об учении религии.

III

Возражения, касающиеся принципов толкования Священного писания, и ответ на них

Против этих правил толкования я слышу возражения: *во-первых*, все эти правила не что иное, как суждения философского факультета, который таким образом позволяет себе вмешиваться в дела основывающихся на Библии богословов. — *Ответ*: для церковной веры требуется лишь историческая ученость, для религиозной же веры — только разум. Рассматривать первую как средство для второй есть, конечно, требование разума, но где же такое требование более правомерно, чем там, где что-то имеет значение лишь в качестве средства для другого как конечной цели (какова религия), и существует ли вообще более высокий, чем разум, принцип решения, когда спор идет об истине? Богословскому факультету не наносится никакого ущерба, если

философский факультет пользуется его уставами для подтверждения своего учения, согласуя это учение с учением богословского факультета. Скорее, следовало бы полагать, что это делает честь богословскому факультету. Если же между обоими факультетами обязательно должен возникнуть спор относительно толкования Священного писания, то я знаю только одну полюбовную сделку: *если основывающийся на Библии богослов перестанет пользоваться разумом для своих целей, то философский богослов также перестанет пользоваться для подтверждения своих положений Библией.* Но я очень сомневаюсь, чтобы основывающийся на Библии богослов согласился на такую сделку. — *Во-вторых*: философские толкования аллегорически-мистические, стало быть ни библейские, ни философские. *Ответ*: как раз наоборот, а именно, принимая покров религии за самое религию, основывающийся на Библии богослов должен считать весь Ветхий завет сплошной *аллегорией* ([собранием] примет и символических представлений) предстоящего состояния религии, если он не желает признать, что Ветхий завет тогда уже был истинной религией (которая ведь не может быть более истинной, чем истинная) и тем самым стал бы излишним Новый завет. Что касается обвинения в мистике при толковании на основе разума, когда философия в тех или иных местах Священного писания усматривает моральный смысл и даже навязывает его тексту Библии, то это как раз единственное средство удержаться от мистики (например, от мистики Сведенборга[7]). В самом деле, фантазия в делах религии неизбежно переходит в запредельное, если она не связывает сверхъестественное (что́ должно мыслиться во всем, что называется религией) с определенными понятиями разума, каковы моральные понятия, и ведет к иллюминатизму внутренних откровений, причем каждый в таком случае имеет свои собственные откровения, и тем самым утрачивается общий критерий истины.

Но существуют еще возражения, которые разум выдвигает против самого себя при толковании им Библии. Эти возражения мы вкратце укажем по порядку приведенных выше правил толкования и попы-

таемся их опровергнуть: а) *Возражение*: как откровение, Библия должна быть истолкована на собственной основе, а не на основе разума, так как сам источник познания находится не в разуме, а где-то в другом месте. *Ответ*: именно потому, что Библия считается божественным откровением, она должна быть истолкована не только теоретически, в соответствии с принципами исторических учений (согласоваться с самой собой), но и практически, в соответствии с понятиями разума. Ведь на основании признаков, которые дает нам опыт, нельзя определить, что откровение божественно. Для него характерно (по крайней мере как conditio sine qua non) постоянное соответствие тому, чтó разум считает приличествующим богу. — b) *Возражение*: всему практическому всегда должна предшествовать некая теория, и так как такие теории в качестве учений об откровении могли бы содержать цели божественной воли, которых мы не в состоянии достигнуть, но содействовать которым — наш долг, то вера в такие теоретические положения содержит в себе, как кажется, некоторую обязательность, стало быть, сомневаться в них — грех. *Ответ*: это можно допустить, если речь идет о церковной вере, при которой принимается в соображение только практика установленных [церковью] обычаев, и если они относятся к той или иной церкви, то для того, чтобы признать их истинными, достаточно того, что учение не невозможно. Для религиозной же веры требуется убеждение в истинности, которая, однако, не может быть засвидетельствована уставами (как будто они божественные предписания), ведь то, что они таковы, всегда должна доказать история, которая не вправе выдавать *самое себя* за божественное откровение. Вот почему при религиозной вере, целиком обращенной на моральность образа жизни и на поведение, признание истинности исторических, хотя и библейских, учений само по себе не имеет никакой моральной ценности и имеет второстепенное значение. — c) *Возражение*: как можно призвать духовно умершего: «Встань и иди!», если этот призыв не сопровождается сверхъестественной силой, дающей ему жизнь? *Ответ*: это призыв собственного разума человека, поскольку

разум заключает в себе сверхчувственный принцип моральной жизни. Хотя этот принцип не может, по всей вероятности, немедленно пробудить человека к жизни так, чтобы он мог самостоятельно стать на ноги, но может внушить ему стремление к добродетельному образу жизни (как человеку, у которого силы дремлют, но еще не угасли), и это уже некоторая деятельность, не нуждающаяся ни в каком внешнем влиянии; если она будет продолжена, она может привести к предусмотренному изменению в поведении. — d) *Возражение*: вера в некоторое неведомое нам восполнение недостатка в нашей собственной справедливости, стало быть как благодеяние со стороны другого, есть напрасно принятое основание (petitio principii) для удовлетворения ощущаемой нами потребности. Ведь то, чего мы ждем от милости вышестоящего, не дает основания признать как само собой разумеющееся, что это нам обязательно достанется, разве только нам это действительно будет обещано, и то лишь после принятия данного нам определенного обещания как по настоящему договору. Следовательно, мы можем предполагать такое дополнение и надеяться на него, только если оно действительно обещано через божественное откровение, но нельзя рассчитывать на счастливый случай. *Ответ*: непосредственное божественное откровение в утешительном изречении: «Твои грехи отпущены» — было бы сверхчувственным опытом, а он невозможен. Но в таком опыте и нет надобности, если дело касается того, что (как религия) покоится на рациональных основаниях морали и потому a priori, по крайней мере в практическом отношении, несомненно. Иначе и нельзя мыслить установления некоего святого и милостивого законодателя, касающиеся слабых существ, которые, однако, по присущей им способности стремятся исполнить все то, что они считают долгом. И даже основанная на разуме вера и упование на такое дополнение, причем необязательно, чтобы к этому было добавлено эмпирически данное обещание, больше доказывает истинно моральный образ мыслей и тем самым восприимчивость к ожидаемой милости, чем эмпирическая вера.

* *
*

Все толкования Священного писания, *поскольку они касаются религии*, должны быть даны именно таким образом на основании принципа нравственности, содержащейся в откровении как цель, и без него они будут или практически пустыми, или даже препятствиями на пути добра. — И только основываясь на этом принципе, они по-настоящему *аутентичны*, т. е. сам бог в нас есть истолкователь, так как мы понимаем только того, кто разговаривает с нами через наш рассудок и наш разум; следовательно, божественность полученного нами учения может быть познана только через понятия *нашего* разума, поскольку они чисто моральны и потому верны.

АНТРОПОЛОГИЯ С ПРАГМАТИЧЕСКОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ

1798

ПРЕДИСЛОВИЕ

Все успехи в культуре, которые служат школой для человека, имеют своей целью применять к жизни приобретенные знания и навыки. Но самый главный предмет в мире, к которому эти познания могут быть применены, — это *человек*, ибо он для себя своя последняя цель. — Следовательно, знание родовых признаков людей как земных существ, одаренных разумом, особенно заслуживает название *мироведения*, несмотря на то что человек только часть земных созданий.

Учение, касающееся знания человека и изложенное в систематическом виде (антропология), может быть представлено с точки зрения или *физиологической*, или *прагматической*. — Физиологическое человековедение имеет в виду исследование того, что́ делает из человека *природа*, а прагматическое — исследование того, что́ *он*, как свободно действующее существо, делает или может и должен делать из себя сам. — Кто доискивается физических причин, например [ищет ответ на вопрос о том], на чем основывается память, может по-разному умствовать (согласно Декарту[1]) по поводу остающихся в мозгу следов впечатлений, оставляемых пережитыми ощущениями; но он должен при этом признать, что в этой игре своих представлений он только зритель и что, не зная мозговых нервов и волокон и не умея использовать их для своих целей, он [все] должен предоставить природе; стало быть, всякое теоретическое умствование по этому поводу ни к чему не ведет. — Но

если свои наблюдения над тем, что, как оказалось, затрудняет память или содействует ей, он использует для того, чтобы расширить ее или сделать ее более гибкой, и если для этого он пользуется знанием человека, то это составляет часть *прагматической* антропологии; этой антропологией мы и будем здесь заниматься.

Такая антропология, рассматриваемая как *мироведение,* изучение которого должно начинаться после *школьного* образования, собственно, еще не может называться прагматической, если она заключает в себе многообразное знание *вещей,* например животных, растений и минералов, существующих в различных странах и в различных климатических условиях; прагматической она становится лишь тогда, когда изучает человека как *гражданина мира.* — Поэтому даже знание человеческих рас, созданных игрой сил природы, считается не прагматическим, а только теоретическим мироведением.

Выражения *знать жизнь* и *уметь жить* по своему значению далеко не одинаковы: первое означает *понимать* игру, свидетелем которой был человек, второе — *участвовать* в этой игре. — Но антрополог находится в очень невыгодном положении, когда он судит о так называемом *высшем* свете, или о знатных, так как они слишком близки друг к другу и слишком далеки от остальных людей.

К средствам расширения антропологии относятся *путешествия,* если даже это только чтение книг о путешествиях. Но если хотят знать, на что следует обращать внимание в чужих краях, чтобы расширить знание людей, надо до этого изучить человека дома, общаясь с своими согражданами и земляками *. Без такого

* Большой город, центр государства, в котором находятся правительственные учреждения и имеется университет (для культуры наук), город, удобный для морской торговли, расположение которого на реке содействует общению между внутренними частями страны и прилегающими или отдаленными странами, где говорят на других языках и где царят иные нравы, — такой город, как *Кёнигсберг* на Прегеле, можно признать подходящим местом для расширения знания и человека, и света. Здесь и без путешествия [в чужие страны] можно приобрести такое знание.

плана (который уже предполагает знание людей) гражданин мира очень ограничен в своих антропологических наблюдениях (seiner Anthropologie). *Общее знание* здесь всегда идет впереди *локального знания,* если первое систематизировано и направлено философией; без этого всякое приобретенное знание есть не более как разрозненные сведения и не дает науки.

* *
*

Все попытки с [должной] основательностью создать такую науку встречают на своем пути значительные трудности, коренящиеся в самой человеческой природе.

1) Человек, который замечает, что за ним наблюдают и хотят его изучить, или приходит в смущение и тогда не *может* показать себя таким, какой он есть [на самом деле], или же начинает *притворяться,* и тогда он не *хочет,* чтобы его узнали, какой он есть [на самом деле].

2) Если же он хочет изучать только себя самого, то особенно в состоянии аффекта, который не допускает *притворства,* он оказывается в критическом положении, а именно: пока действуют побудительные причины, он не наблюдает себя, а когда он начинает наблюдать, побудительные причины не действуют.

3) Условия места и времени, если они постоянны, создают *привычки,* а привычка, как говорят, вторая натура, и из-за них человеку трудно судить о самом себе и оценивать себя, а еще труднее составить себе представление о других, с которыми он общается, ведь перемена положения, в которое судьба поставила человека или в которое он сам себя поставил как искатель приключений, очень мешает антропологии достигнуть степени настоящей науки.

Наконец, для антропологии могут быть полезными всеобщая история, биографии, даже драмы и романы, хотя и не в качестве источников, а в качестве вспомогательных средств. В самом деле, драмы и романы дают нам, собственно говоря, не опыт и не истину, а только вымысел, причем допускают преувеличение характеров и положений, в какие люди ставятся, представляя их

как бы в фантастическом освещении, и, таким образом, как будто ничего не дают для знания людей; тем не менее эти характеры, как рисуют их, например, Ричардсон или Мольер, должны быть по своим *основным чертам* заимствованы из наблюдений действительного поведения людей: степень их, правда, преувеличена, но по качеству они соответствуют человеческой природе.

Систематически составленная и тем не менее с прагматической точки зрения популярно изложенная (объясненная примерами, пополнить которые может каждый читатель), антропология имеет для читающей публики ту пользу, что, перечисляя все рубрики, под которые можно подвести то или иное наблюдаемое человеческое свойство, обнаруживающееся в сфере практического, она дает публике много поводов и оснований, позволяющих посвятить особое исследование каждому отдельному свойству и отнести его к соответствующему ему разделу; тем самым работы в этой области сами собой могут быть распределены между любителями подобных изысканий и благодаря единству плана постепенно объединены в одно целое, что будет способствовать росту этой общеполезной науки *.

---

* В моих занятиях *чистой философией*, к которым я приступил по свободному побуждению и которые я продолжал в качестве преподавателя, я за тридцать лет прочитал два [цикла] лекций, имеющих своей целью *знание мира*, а именно (в зимнее полугодие) по *антропологии* и (в летнее) по *физической географии*; на этих популярных лекциях[2] присутствовали и посторонние слушатели. Руководством для изучения первой науки служит настоящая книга; представить такую же работу и по физической географии на основании рукописи, используемой для чтения, но ни для кого, кроме меня, не удобочитаемой, в настоящее время при моем [преклонном] возрасте вряд ли для меня возможно.

АНТРОПОЛОГИИ
ЧАСТЬ ПЕРВАЯ
АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ДИДАКТИКА
о способе познавать как внутреннее, так и внешнее в человеке

КНИГА ПЕРВАЯ

О ПОЗНАВАТЕЛЬНОЙ СПОСОБНОСТИ

О сознании самого себя

§ 1. То обстоятельство, что человек может обладать представлением о своем *Я*, бесконечно возвышает его над всеми другими существами, живущими на земле. Благодаря этому он *личность*, и в силу единства сознания при всех изменениях, которые он может претерпевать, он одна и та же личность, т. е. существо, по своему положению и достоинству совершенно отличное от *вещей*, каковы неразумные животные, с которыми можно обращаться и распоряжаться как угодно. Это справедливо даже тогда, когда человек еще не может произнести слово *Я*: ведь он все же имеет его в мысли; и во всех языках, когда говорят от первого лица, всегда дóлжно *мыслить* это *Я*, хотя бы это сознание самого себя (Ichheit) и не выражали особым словом. Эта способность (а именно способность мыслить) и есть *рассудок.*

Но примечательно, что ребенок, который уже приобрел некоторый навык в речи, все же лишь сравнительно поздно (иногда через год) начинает говорить от первого лица, а до этого говорит о себе в третьем лице («Карл хочет есть, гулять» и т. д.); когда же он начинает говорить от первого лица, кажется, будто он прозрел. С этого дня он никогда не возвращается к прежней манере говорить. — Прежде он только *чувствовал* себя, теперь он *мыслит* себя. — Объяснить это явление антропологам довольно трудно.

То обстоятельство, что ребенок в первую четверть года после своего рождения не умеет ни плакать, ни улыбаться, также как будто зависит от развития некоторых представлений об обиде и несправедливости, указывающих уже на наличие разума. — Если же он в этот промежуток времени начинает следить глазами за блестящими предметами, которые держат перед ним, то это самое начало развития восприятий (схватывания чувственного представления), имеющего целью расширить их до *познания* предметов [внешних] чувств, т. е. до *опыта*.

Далее, то обстоятельство, что, когда ребенок пытается говорить, коверканье им слов кажется таким милым для матери и для няньки и побуждает их постоянно ласкать и целовать ребенка, исполнять каждый его каприз и каждое желание, что делает его маленьким тираном, — эту очаровательность маленького существа в период его превращения в человека надо приписать, с одной стороны, его невинности и искренности во всех его еще ошибочных проявлениях, когда в нем нет ничего притворного и хитрого, а с другой — естественной склонности няньки благотворить маленькому созданию, которое с такой лаской полностью отдается чужому произволу, когда ему предоставляется время для игры — самое счастливое время; при этом и воспитатель, который как бы сам превращается в ребенка, второй раз переживает всю прелесть [этого возраста].

Впрочем, *воспоминания* о годах своего детства отнюдь не доходят до этой ранней поры, так как это время не опыта, а разрозненных восприятий, не соединенных в понятие об объекте.

Об эгоизме

§ 2. С того дня, когда человек начинает говорить от первого лица, он везде, где только возможно, проявляет и утверждает свое любимое *Я* (Selbst) и эгоизм развивается неудержимо, если и не открыто (ведь ему противостоит здесь эгоизм других людей), то тайно, дабы с кажущимся самоотвержением и мнимой скромностью тем вернее подняться в мнении других.

Эгоизм может заключать в себе троякого рода притязания: притязания рассудка, вкуса и практического интереса, т. е. может быть или логическим, или эстетическим, или практическим.

Логический эгоист считает излишним проверять свое суждение с помощью рассудка других людей, как будто этот пробный камень (criterium veritatis externum) для него совершенно не нужен. Но то, что мы не можем обойтись без этого средства, дающего уверенность в правильности нашего суждения, до такой степени достоверно, что, быть может, именно в этом кроется важнейшая причина, почему ученый мир столь настойчиво и громко требует *свободы печати*; дело в том, что если нам не дают высказываться свободно, то этим нас лишают надежного средства проверять правильность наших собственных суждений и подвергают нас опасности заблуждений. Пусть не говорят, что по крайней мере *математика* имеет привилегию решать на основе собственного полновластия, ведь если бы не замечалось полного соответствия суждений математика с суждениями всех других людей, которые не без таланта и прилежания работали в этой области, то и здесь нельзя было бы избежать опасения, как бы так или иначе не впасть в ошибки. — Бывают ведь и такие случаи, когда мы не верим даже показаниям наших собственных чувств — например, [не знаем], только ли звенит у нас в ушах, или мы действительно слышим звон колокольчика, — а считаем нужным спросить у других, не кажется ли им то же самое. И хотя в философских вопросах нам нельзя в подтверждение наших собственных суждений ссылаться на мнения других, как юристы ссылаются на суждения правоведов, тем не менее каждый писатель, который не находит последователей, может навлечь на себя подозрение в ошибочности своего публично высказанного, хотя и важного, мнения.

Именно поэтому *рискованно* высказывать перед публикой положение, противоречащее общему мнению, даже мнению разумных людей. Такой признак эгоизма называется *парадоксальностью*. Здесь смелость заключается не в том, что утверждение может оказаться ошибочным, а только в том, что оно может найти

признание у немногих. — Пристрастие к парадоксам — это, правда, *логическое упрямство* (Eigensinn) не из желания не быть подражателем кого бы то ни было другого, а из желания показаться необычным человеком, хотя такой человек часто лишь изображает из себя *чудака*. Но так как каждый человек должен иметь и утверждать свое собственное мнение (seinen eigenen Sinn) (si omnes patres sic, at ego non sic. *Abaelard*[3]), то упрек в парадоксальности, если только она не основывается на тщеславном желании чем-нибудь отличаться, не имеет дурного смысла. — Парадоксу противопоставляется *тривиальное*, которое имеет на своей стороне общее мнение. Но при тривиальном мы имеем так же мало, если не меньше, уверенности [в своих суждениях], так как оно усыпляет; парадоксы же побуждают душу к внимательности и исследованию, а это часто ведет к открытиям.

Эстетический эгоист — это тот, кого удовлетворяет уже его собственный *вкус*, хотя бы другие находили негодными, порицали или даже высмеивали его стихи, картины, музыкальные произведения и т. д. Он лишает себя возможности дальнейшего усовершенствования, когда обособляется со своим суждением, сам себе аплодирует и критерий прекрасного в искусстве ищет только в себе самом.

Наконец, *моральный* эгоист — это тот, кто все цели ограничивает самим собой, кто пользу видит только в том, что полезно ему, и, как эвдемонист, усматривает высшее определяющее основание своей воли только в выгоде и собственном счастье, а не в представлении о долге. В самом деле, так как каждый другой человек составляет себе свое представление о том, что́ он считает счастьем, то именно эгоизм приводит к тому, что нет критерия истинного понятия о долге, которое обязательно должно быть общезначимым принципом. — Поэтому все эвдемонисты практические эгоисты.

Эгоизму можно противопоставлять только *плюрализм*, т. е. образ мыслей, при котором человек рассматривает себя и ведет себя не как охватывающий в своем *Я* весь мир, а только как гражданин мира. — Сказанное об этом относится к антропологии. Ведь то, что касается

этого различия по метафизическим понятиям, целиком находится вне сферы рассматриваемой здесь науки. А именно вопрос о том, имею ли я, как мыслящее существо, основание признавать помимо своего существования еще и существование всех других существ, находящихся со мной в общении (совокупность их называется миром), есть вопрос не антропологический, а чисто метафизический.

ПРИМЕЧАНИЕ

О формах эгоистического языка

В наши времена глава государства, обращаясь к народу, обычно употребляет множественное число (мы, имярек, божьей милостью и т. д.); возникает вопрос: не имеет ли оно, скорее, эгоистический смысл, т. е. не указывает ли оно на собственное полновластие [государя] и не означает ли оно то же, что говорит король Испании: Io, el Rey (я, король)? Кажется, однако, что эта формула для обозначения высшего авторитета первоначально указывала на некоторое *ограничение* (Herablassung) (мы, король и его совет или сословия). — Как же случилось, что обращение друг к другу на «*ты*», т. е. в *единственном* числе, имевшее место в древних, классических языках, стало у различных, главным образом германских, народов *плюралистическим,* [т. е.] на «*вы*»? Для этого немцы придумали еще два выражения для обозначения высокого достоинства того лица, с которым разговаривают, а именно Er и Sie (как будто это вообще не обращение, а рассказ о ком-то отсутствующем, и притом или об одном человеке, или о многих); наконец, в довершение всех нелепостей мнимого уничижения [говорящего] перед собеседником и превознесения его вместо лица стали употреблять понятие отвлеченного качества его сословия (Ваша милость, Ваше благородие, Ваше высокородие и т. п.). — Все это, надо полагать, возникло при феодализме, когда обращали внимание на то, чтобы выказать знатным лицам должное уважение соответственно их месту на иерархической лестнице, начиная от королевского достоинства и далее вплоть до той

последней ступени, на которой человеческое достоинство совершенно исключается и остается просто человек, т. е. до сословия крепостных, к которым господа обращаются на «ты», как и к детям, которые еще не могут иметь своей собственной воли.

О произвольном сознании своих представлений

§ 3. Стремление сознать свои представления выражается или во *внимании* (attentio), или в *отвлечении* от представления, которое я сознаю [в данную минуту] (abstractio). — Последнее есть не отсутствие или потеря внимания (это было бы рассеянностью, distractio), а действительный акт познавательной способности, [направленный на то], чтобы представление, которое я сознаю, удержать в сознании от соединения с другими представлениями. — Поэтому не говорят: *нечто* абстрагировать (отвлечь), а говорят: отвлечь *от чего-то*, т. е. от определения предмета моего представления, благодаря чему это представление приобретает всеобщность понятия и в таком виде воспринимается рассудком.

Способность отвлечения от представления, даже в том случае, когда оно навязывается человеку [внешними] чувствами, есть гораздо бо́льшая способность, чем способность внимания, ибо она доказывает свободу способности мыслить и самоволие души *распоряжаться состоянием наших представлений* (animus sui compos). — В этом смысле *способность отвлечения* гораздо сложнее, но более важна, чем способность внимания, когда дело касается представлений [внешних] чувств.

Многие люди чувствуют себя несчастными оттого, что не умеют отвлекаться. Тот, кто сватается, мог бы сделать хорошую партию, если бы он мог закрыть глаза на бородавку на лице или на гнилой зуб во рту своей невесты. Но наша способность внимания имеет странную и нехорошую особенность — непроизвольно устремлять взор как раз на недостатки других: на оторванную от сюртука пуговицу, на дурной зуб или на привычную ошибку в речи собеседника — и таким образом приводит в смущение других, да и себе портит впечатление. — Если главное хорошо, то не только

справедливо, но и благоразумно закрывать глаза на некоторые изъяны у других и даже на изъяны в нашем собственном благополучии. Эта способность отвлекаться есть сила души, которую можно приобрести только путем упражнения.

О самонаблюдении

§ 4. Замечать (animadvertere) [что-либо] за собой — еще не значит наблюдать (observare) самого себя. Последнее есть методическое сопоставление восприятий, получаемых от нас самих, которое дает материал для *дневника* человека, *наблюдающего самого себя,* и легко приводит к фантазерству и помешательству.

Привлечение к себе внимания (attentio), когда имеют дело с людьми, хотя и необходимо, но в общении не должно быть заметным, иначе оно ведет или к *смущению* (неловкости), или к *аффектации* (взвинченности). Противоположность того и другого — *непринужденность* (air dégagé): доверие человека к самому себе [в том смысле], что другие не будут плохо отзываться о его манерах. Тот, кто держит себя так, как если бы он рассматривал себя перед зеркалом, или говорит так, как если бы он сам (а не кто-нибудь другой) прислушивался к своей речи, до некоторой степени напоминает актера. Он *рисуется* (will repräsentieren) и стремится придать блеск своей персоне; если это старание становится заметным другим, то такой человек много теряет в их глазах, так как оно возбуждает подозрение, что он намерен обмануть. — Умение свободно держать себя так, чтобы уже своим внешним видом исключать малейший повод для такого подозрения, называется *естественностью* манер (что, впрочем, отнюдь не исключает изящества и вкуса); и эта естественность нравится уже одной *правдивостью* проявлений. Но там, где эта естественность вытекает из *простоты* сердечной, т. е. из отсутствия умения притворяться, которое стало правилом, что обнаруживается в разговоре, она называется *наивностью.*

Манера не вполне взрослой девушки или провинциала, незнакомого с городскими нравами, говорить просто и открыто своей наивностью и прямотой (не-

знанием искусства казаться) вызывает веселую улыбку у тех, кто уже сведущ в этом искусстве и наловчился в нем. Это не презрительная *насмешка,* ведь в душе и эти люди уважают прямоту и искренность; это добродушная ласковая усмешка, вызванная неопытностью в дурном (хотя имеющем свою основу в уже испорченной человеческой природе) — *искусстве казаться,* которое скорее должно возбуждать сожаление, чем усмешку, когда его сопоставляют с идеей не испорченной еще природы *. Эта мгновенная веселость, как солнечный луч, вдруг пробивающийся сквозь облака, тотчас же гаснет, чтобы пощадить близорукие глаза эгоизма.

Что же касается собственной цели этого параграфа, а именно указанного выше *предостережения:* не слишком увлекаться выведыванием и как бы преднамеренным составлением внутренней истории *непроизвольного* хода своих мыслей и чувств, — то это предостережение мы делаем потому, что такое увлечение прямой дорогой ведет к тому, чтобы запутаться в мнимых высших откровениях и силах, влияющих на нас неведомо откуда без всякого содействия с нашей стороны, впасть в иллюминатизм[4] или терроризм. В самом деле, незаметно для себя мы якобы открываем здесь то, что́ мы сами в себя вложили, как это делали Буриньон в заманчивых или Паскаль[5] в страшных и пугающих образах. В подобном положении оказался даже такой превосходный ум, как Альбрехт Галлер[6], который так долго, часто без перерыва, вел дневник своих душевных состояний, что в конце концов обратился к знаменитому теологу, своему прежнему товарищу по академии доктору Лесу[7], с вопросом, не может ли он найти утешение для своей смятенной души в его обширной сокровищнице богословия.

Вполне достойно размышления, а для логики и метафизики необходимо и полезно наблюдать в себе различные акты способности представления, *когда мы сами их вызываем.* — Но пытаться подслушивать их, когда они без зова сами собой появляются в душе (что совершается

---

* С этой точки зрения можно было бы известный стих Персия пародировать так: «Naturam videant ingemiscantque relicta»[8].

игрой непреднамеренно сочиняющего воображения), так как в этом случае принципы мышления не предшествуют (как надлежало бы) [нашим представлениям], а следуют за ними, — это извращение естественного порядка в познавательной способности и представляет или уже созревшую душевную болезнь (ипохондрию), или расположение к такой болезни, которая приводит в дом умалишенных. Тот, кто умеет много говорить о своем *внутреннем опыте* (о благодати, об искушениях), пусть, совершая с надеждой на открытия путешествие для исследования самого себя, прибудет прежде всего в Антикиру [9]. Действительно, с этим внутренним опытом дело обстоит не так, как с *внешним* опытом, касающимся предметов в пространстве, где эти предметы являются рядом друг с другом и как *постоянно* существующие. Внутреннее чувство воспринимает отношения своих определений только во времени, стало быть в движении, когда не может быть продолжительного рассмотрения, необходимого для опыта *.

* Когда мы представляем себе внутреннее действие (спонтанность), благодаря которому становится возможным *понятие* (мысль), [т. е.] *рефлексию,* и восприимчивость, благодаря которой становится возможным *восприятие* (perceptio), т. е. эмпирическое *созерцание,* схватывание, но представляем себе оба этих акта осознанно, то сознание самого себя (apperceptio) можно разделить на сознание рефлексии и на сознание схватывания. Первое — это сознание рассудка, второе — внутреннее чувство; первое — *чистая,* а второе — *эмпирическая* апперцепция; и тогда первое ошибочно называется внутренним *чувством.* — В психологии мы исследуем самих себя по нашим представлениям внутреннего чувства, а в логике — по тому, чтó дает нам интеллектуальное сознание. — Здесь *Я* кажется нам двояким (что было бы противоречием): 1) *Я* как *субъект* мышления (в логике), которое означает чистую апперцепцию (чисто рефлектирующее *Я*) и о котором мы ничего больше сказать не можем, так как это совершенно простое представление; 2) *Я* как *объект* восприятия, стало быть внутреннего чувства, которое содержит в себе многообразие определений, делающих возможным внутренний *опыт.*

Вопрос о том, может ли человек при различных внутренних изменениях своей души (своей памяти или принятых им принципов), если он сознает эти изменения, сказать, что он *тот же самый* человек (в отношении души), есть вопрос нелепый, ведь человек может сознавать эти изменения только потому, что в различных состояниях он представляет себя как один и тот же *субъект.* И хотя *Я* человека двояко по форме (по способу представления), но не двояко по материи (по содержанию).

О представлениях, которые мы имеем, не сознавая их

§ 5. *Иметь представления и тем не менее не сознавать их* — это кажется чем-то противоречивым; в самом деле, каким образом мы можем знать, что мы их имеем, если мы их не сознаем? — Такое возражение делал еще Локк[10], который поэтому и отрицал существование подобного вида представлений. — Но опосредствованно мы можем сознавать, что имеем представление, хотя непосредственно и не сознаем его. — Такие представления называются *смутными*; остальные *ясны,* и если ясны также входящие в них частичные представления, то они называются *отчетливыми* все равно, будут ли они представлениями мышления или созерцания.

Если я сознаю, что далеко от себя вижу на лугу человека, хотя и не сознаю, что вижу его глаза, нос, рот и т. д., то я, собственно, лишь *делаю вывод* о том, что этот предмет — человек; ведь если бы из-за того, что я не сознаю восприятия указанных частей головы (а также и других частей этого человека), я захотел утверждать, что в своем созерцании я не *имею* представления о человеке, то я не мог бы сказать, что я вижу человека, ведь из этих частичных представлений сложено целое (голова или весь человек).

То обстоятельство, что сфера наших чувственных созерцаний и ощущений, которых мы не сознаем, хотя с несомненностью можем заключать, что мы их имеем, т. е. [сфера] *смутных* представлений у людей (а также у животных), неизмерима, а ясные представления содержат в себе только бесконечно малое количество точек их, открытых перед сознанием; что на большой *карте* нашей души, так сказать, *освещены* только немногие пункты, — это обстоятельство может возбуждать у нас удивление перед нашим собственным существом; ведь если бы некая высшая сила сказала: да будет свет!, то без малейшего содействия с нашей стороны перед нашими глазами открылось бы как бы полмира (если, например, мы возьмем писателя со всем тем, что он имеет в своей памяти). Все, что открывает нам глаз, вооруженный телескопом (например, на луне)

или микроскопом (в инфузориях), мы видим только нашими глазами, ведь эти оптические средства не приносят глазу новых световых лучей и созданных ими образов, которые и без указанных искусственных орудий отражались на нашей сетчатке, но только значительно увеличивают их, чтобы довести их до нашего сознания. — То же можно сказать и о слуховых ощущениях, когда музыкант при помощи десяти пальцев и двух ног импровизирует на органе и в то же время разговаривает с человеком, стоящим возле него; здесь в несколько мгновений в душе пробуждается множество представлений, причем для выбора каждого из них необходимо еще особое суждение относительно его пригодности, так как один удар пальцем, не соответствующий гармонии, тотчас же воспринимался бы как диссонанс, и между тем в общем все идет так, что импровизирующий музыкант очень хотел бы сохранить в нотных знаках кое-что из удачно исполненной пьесы, чего он, быть может, в других случаях не в состоянии был бы сделать столь хорошо при всем своем усердии.

Таким образом, у человека обширнее всего сфера *смутных* представлений. — Но так как эти представления могут быть восприняты только со своей пассивной стороны как игра ощущений, то теория о них относится к физиологической антропологии, а не к прагматической, которой мы и занимаемся здесь.

Мы часто играем нашими смутными представлениями и заинтересованы в том, чтобы воображение заслонило любимые или нелюбимые предметы; но еще чаще мы сами становимся игрой смутных представлений и наш рассудок не в состоянии избавиться от тех нелепостей, к которым его приводит влияние этих представлений, хотя и считает их обманом.

Так обстоит дело с половой любовью, если она имеет в виду, собственно, не благоволение, а, скорее, пользование своим предметом. Сколько остроумия было с давних пор потрачено ради того, чтобы как бы прикрыть вуалью то, что хотя и приятно, но показывает столь близкое родство человека с низкой породой животных, что вызывает у людей стыд; и поэтому в изысканном обществе говорят об этом завуалированно,

хотя достаточно прозрачно для того, чтобы вызвать улыбку. — Воображение охотно блуждает здесь в потемках, и всегда нужно немало искусства, чтобы, избегая *цинизма,* не впасть в смешной *пуризм.*

С другой стороны, довольно часто нами играют смутные представления, которые не хотят исчезнуть даже тогда, когда их освещает рассудок. Умирающему часто кажется очень важным, чтобы его похоронили в саду или под тенистым деревом, в поле или в сухом месте, хотя в первом случае он вовсе не может надеяться на живописный вид, а в последнем не имеет основания опасаться получить от сырости насморк.

До известной степени и разумные люди придерживаются мнения, что платье делает человека. Правда, русская пословица гласит: «По одежке встречают, по уму провожают», но ум все же не может отделаться от впечатления смутных представлений о чем-то важном, которое производит хорошо одетый человек; только потом ум может попытаться изменить свое первое суждение о нем.

Но часто с желанным успехом пользуются даже умышленной смутностью, чтобы произвести впечатление глубокомысленного и основательного ума, подобно тому как в *сумерки* или сквозь туман предметы всегда кажутся нам больше, чем они на самом деле *. «Да будет темно» — вот повеление всех мистиков, дабы искусственной темнотой приманить к себе кладоискателей мудрости. — И вообще некоторая степень загадочности в произведении не неприятна читателю: она дает ему возможность ощутить свое собственное остроумие, превращая смутное в ясные понятия.

---

* При *дневном* же *свете* бо́льшим кажется то, что освещено больше, чем окружающие предметы; так, белые чулки представляют икры более полными, чем черные; огонь, разведенный ночью на высокой горе, кажется больше, чем он есть, если его измерить. — Может быть, этим объясняется, почему луна, а также расстояние звезд друг от друга кажутся больше, когда они находятся вблизи горизонта; в обоих случаях светящиеся предметы, которые мы видим вблизи горизонта через более темный слой воздуха, кажутся нам больше, чем в небесной вышине, между тем как темное на светлом фоне кажется нам меньше. Таким образом, при стрельбе по мишени белый кружок на черном фоне гораздо удобнее для стрелка, чем черный на белом фоне.

Об отчетливости и неотчетливости в сознании своих представлений

§ 6. Сознание своих представлений, достаточное, чтобы отличить один предмет от других, называется ***ясностью.*** Сознание, благодаря которому становится ясным и *соединение* представлений, называется ***отчетливостью.*** Только благодаря последней некоторая сумма представлений становится *познанием*; так как каждое соединение [представлений] предполагает единство сознания, стало быть правило для соединения, то в этом многообразном мыслится *порядок.* — Отчетливому представлению можно противопоставить не *путаное* (perceptio confusa), а только *неотчетливое* (non mere clara). Путаное всегда сложно, так как в простом нет ни порядка, ни *путаницы.* Путаница, следовательно, причина неотчетливости, а не ее *дефиниция.* — В каждом сложном представлении (perceptio complexa) — а таково каждое *познание* (ибо для него всегда нужны созерцание и понятие) — отчетливость зависит от *порядка,* в каком соединяются частичные представления; и эти представления дают повод или к чисто логическому делению (касающемуся только формы) на высшие и подчиненные (perceptio primaria et secundaria), или к *реальному* делению на главные и побочные представления (perceptio principalis et adhaerens); благодаря этому порядку познание становится отчетливым. — Нет сомнения, что если способность *познания* вообще хотят назвать *рассудком* (в самом общем значении этого слова), то этот рассудок должен заключать в себе *способность схватывания* (attentio) данных представлений, чтобы имело место *созерцание*; способность *отвлечения* того, что обще многим [из них] (abstractio), чтобы образовать понятие, и *способность размышления* (reflexio), чтобы породить *познание* предмета.

Того, кто обладает этими способностями в превосходной степени, называют *светлой головой* (einen Kopf); кто одарен ими в очень малой мере — *тупицей* (так как его всегда должны вести за собой другие); а того, кто в применении этой способности обнаруживает даже оригинальность (в силу которой он сам из себя создает

то, что обычно необходимо изучить только под руководством других), называют *гением*.

Тот, кто не научился тому, чему он должен был научиться, чтобы знать, называется *невеждой*, если ему *следовало* бы знать это, поскольку он хочет казаться ученым; ведь без такого притязания он может быть великим гением. Тот, кто не умеет сам *думать*, хотя он может многому научиться, есть *ограниченный ум* (тупой). — Можно быть многосторонним ученым (машиной для обучения других тому, чему когда-то научился сам) и в то же время очень *ограниченным* в отношении разумного применения своего исторического знания. — Тот, кто при публичном изложении приобретенных им когда-то знаний обнаруживает рабское следование школе (следовательно, отсутствие свободы в своем мышлении), есть *педант*; впрочем, педантом может быть и ученый, и солдат, и даже придворный. Среди них ученый педант в сущности еще самый терпимый, так как от него все же можно чему-нибудь научиться; напротив, мелочность в соблюдении формы (педантизм) у придворных не только бесполезна, но вдобавок еще смешна ввиду той гордости, которая неизбежно присуща всякому педанту, — ведь это гордость *невежды*.

Но искусство или, скорее, умение говорить всегда в *тоне* данного общества и вообще показывать себя модным, особенно в области науки, ошибочно называется *популярностью*, хотя в сущности это только разряженная поверхностность и прикрывает некоторую скудость ограниченного ума. Но это искусство может сбить с толку только детей. «Твой барабан (говорит у Адиссона [11] квакер офицеру, который болтал, сидя рядом с ним в карете) — вот твое подобие: он гремит потому, что пуст».

Чтобы судить о людях по их познавательной способности (по уму вообще), их делят на таких, за которыми следует признать *здравый смысл* (sensus communis) — а это, конечно, не *заурядный* смысл (sensus vulgaris), — и на людей *науки*. Первые знают, когда применять правила (in concreto), вторые знают правила сами по себе и до их применения (in abstracto). — Ум,

который нужен для познавательной способности первого вида, называют *здравым* человеческим смыслом (bon sens); второго вида — *светлой головой* (ingenium perspicax). — Примечательно, что первый ум, который обычно рассматривается лишь как практическая познавательная способность, представляют себе не только таким, который может обойтись без культуры, но и таким, которому культура даже вредна, если ею занимаются недостаточно; такой ум превозносят поэтому до небес и представляют его как скрытую в глубине души сокровищницу, и иногда изречения его как какого-то оракула (гения Сократа) считают более верными, чем все, что наука может предложить человеку. — Во всяком случае несомненно, что если решение вопроса основывается на общих и прирожденных правилах рассудка (обладание которыми называется природным умом), то менее надежно искать научные и искусственно составленные принципы (школьное остроумие) и в соответствии с ними принимать решение, чем положиться на решение скрытых в тайниках души определяющих оснований суждения, которые в их совокупности можно назвать логическим *тактом,* когда размышление представляет предмет с различных сторон и делает правильный вывод, хотя акты, происходящие при этом в глубине души, не осознаются.

Но здравый смысл может доказать свое превосходство только в отношении предмета опыта: он не только *благодаря* опыту увеличивает познание, но и расширяет сам опыт, однако не в спекулятивном, а только в эмпирически-практическом отношении. Ведь в области спекуляции необходимы априорные научные принципы, а в сфере практического достаточно данных опыта, т. е. суждений, которые постоянно подтверждаются испытанием и результатами [его].

О чувственности в противоположность рассудку

§ 7. В отношении состояния представлений моя душа бывает или *активной* и обнаруживает *способность* (facultas), или *пассивной* и проявляется в *восприимчивости* (receptivitas). *Познание* объединяет в себе то и другое;

и возможность иметь такое познание носит название *познавательной способности,* заимствуя его от важнейшей части познания, а именно от деятельности души по соединению представлений или обособлению их.

Представления, в отношении которых душа остается пассивной и которые, следовательно, оказывают *воздействие* на субъект (это воздействие может исходить или от самого субъекта, или от объекта), относятся к *чувственным* представлениям; а те, которые заключают в себе чистую *деятельность* (мышление), относятся к *интеллектуальной* познавательной способности. Первую называют также *низшей,* а вторую — *высшей* познавательной способностью *. Первая имеет характер *пассивности* внутреннего чувства ощущений, вторая — спонтанности апперцепции, т. е. чистого сознания деятельности, которая составляет мышление и относится к логике (системе правил рассудка), между тем как первая относится к *психологии* (совокупности всех внутренних восприятий под законами природы) и обосновывает внутренний опыт.

Примечание. — Предмет представления, который заключает в себе лишь способ, каким он на меня воздействует, я могу познать только так, как он мне является; и всякий опыт (эмпирическое познание) — внутренний не в меньшей мере, чем внешний, — есть познание пред-

* Усматривать *чувственность* только в неотчетливости представлений, а *интеллектуальность* — только в [их] отчетливости и таким образом проводить лишь *формальное* (логическое) различие сознания вместо *реального* (психологического), которое касается не только формы, но и содержания мышления, — это было большой ошибкой лейбницевско-вольфовской школы, усматривавшей чувственность только в некоем *недостатке* (в неясности частичных представлений), следовательно, в их неотчетливости, а свойство рассудочного представления — в отчетливости; на самом же деле чувственность представляет собой нечто весьма положительное и служит необходимым дополнением для рассудочного представления, чтобы создать познание. — Собственно говоря, виноват в этом Лейбниц. Он, последователь платоновской школы, признавал врожденные чистые рассудочные созерцания, называемые идеями, которые имеются в человеческой душе теперь лишь в смутном виде; только познанием объектов, как они существуют сами по себе, мы обязаны расчленению и освещению их через внимание.

метов только так, как они нам *являются*, а не так, как они *существуют* (рассматриваемые сами по себе). В самом деле, то, какого рода будет чувственное созерцание, за которым следует мысль об объекте (понятие о нем), зависит в этом случае не только от свойств объекта представления, но и от свойств субъекта и его восприимчивости. — Формальное свойство этой восприимчивости в свою очередь не может быть заимствовано от [внешних] чувств, а (как созерцание) должно быть дано a priori, т. е. должно быть чувственным созерцанием, которое остается даже тогда, когда все эмпирическое (содержащее в себе *ощущения* [внешних] *чувств*) устранено; и это формальное в созерцании есть при внутреннем опыте *время*.

Так как опыт есть эмпирическое познание, а для познания (ввиду того что оно основывается на суждениях) необходимо размышление (reflexio), стало быть сознание, [т. е.] деятельность рассудка при соединении многообразного [содержания] представления по правилу единства этого многообразного, т. е. *понятие* и (отличное от созерцания) мышление вообще, — то сознание делится на *дискурсивное* (которое, как логическое, должно предшествовать, так как оно дает правило) и на *интуитивное* сознание; первое (чистая апперцепция своей душевной деятельности) есть простое сознание. *Я* рефлексии не заключает в себе ничего многообразного и во всех суждениях всегда одно и то же, так как оно только формальное в сознании. Наоборот, *внутренний опыт* есть материальное в сознании и заключает в себе многообразное [содержание] эмпирического внутреннего созерцания — *Я схватывания* (следовательно, эмпирическую апперцепцию).

Правда, я как мыслящее существо и я как чувственное существо представляю собой один и тот же субъект; но как объект внутреннего эмпирического созерцания, т. е. поскольку на меня внутренне воздействуют во времени ощущения (в одно и то же время или друг за другом), я все же познаю себя только так, как я сам себе являюсь, а не как вещь в себе. Ведь это зависит от условия времени, которое не есть рассудочное понятие (стало быть, не есть чистая спонтанность), следовательно, от

такого условия, в отношении которого моя способность представления пассивна (и относится к восприимчивости). — Вот почему я через внутренний опыт всегда познаю себя только так, как я себе *являюсь*; часто это положение злонамеренно извращали так, будто оно говорит: мне только *кажется* (mihi videri), что я имею те или иные представления и ощущения, да и вообще, что я существую. — Видимость (Schein) дает основание для ошибочного суждения из субъективных причин, которые неправильно считаются объективными; но явление (Erscheinung) вовсе не есть суждение, оно только эмпирическое созерцание, которое через рефлексию и возникающее из нее рассудочное понятие становится внутренним опытом, а тем самым и истиной.

Причина этих заблуждений в том, что слова *внутреннее чувство* и *апперцепция* психологи обычно считают совершенно равнозначащими, несмотря на то что только первое должно обозначать психологическое (прикладное), а второе — одно лишь логическое (чистое) сознание. Отсюда ясно, что посредством внутреннего чувства мы можем познать себя только так, *как мы себе являемся,* ибо схватывание (apprehensio) впечатлений внутреннего чувства предполагает формальное условие внутреннего созерцания субъекта, а именно время; а это отнюдь не рассудочное понятие, и, следовательно, оно значимо только как субъективное условие того, как в соответствии со свойствами человеческой души нам даются внутренние ощущения; следовательно, оно не дает нам возможности познать, как существует объект сам по себе.

* * *

Это примечание относится, собственно, не к антропологии. В антропологии явления, соединенные по законам рассудка, суть данные опыта; и в ней вовсе не ставится вопрос о способе представления о вещах: каким образом следовало бы их рассматривать также вне их отношения к [внешним] *чувствам* (стало быть, в себе); ведь такое исследование относится к метафизике, которая занимается проблемой возможности априорного познания. Но все же было необходимо сделать это отступле-

ние, чтобы и в этом вопросе удержать спекулятивные умы от ошибок. — А так как, впрочем, знание людей на основе внутреннего опыта, поскольку в большинстве случаев человек судит и о других по этому опыту, исключительно важно, но в то же время, быть может, более трудно, чем правильное суждение о других, ибо тот, кто исследует свой внутренний мир, вместо того чтобы только наблюдать, часто кое-что *вносит* в самосознание [от себя], — то желательно и даже необходимо начинать с *явлений*, наблюдаемых в себе самом, и только потом переходить к утверждению некоторых положений, касающихся природы человека, т. е. к *внутреннему опыту*.

Апология чувственности

§ 8. Все люди выказывают *рассудку* полное уважение, — об этом уже свидетельствует название его как *высшей* познавательной способности; если бы кто-нибудь вздумал прославлять его, то его бы встретили с такой же насмешкой, с какой встретили оратора, вознамеревавшегося хвалить *добродетель* (stulte! quis unquam vituperavit [12]). Но чувственность пользуется дурной славой. О ней говорят много плохого, например: 1) что она *запутывает* способность представления; 2) что она распоряжается и как *госпожа*, в то время как должна быть только служанкой рассудка, и что упряма и трудно поддается обузданию; 3) что она даже *обманывает* и по отношению к ней нужно быть весьма осторожным. — С другой стороны, у нее нет недостатка и в горячих поклонниках, особенно среди поэтов и людей изящного вкуса, которые не только прославляют как заслугу *чувственное воплощение* рассудочных понятий, но именно в этом, а также и [в том], что понятия не должны быть разлагаемы на свои составные части с педантичной точностью, усматривают *четкость* (полноту мысли), *силу* (выразительность) языка и *очевидность* (ясность в сознании) представлений, а обнаженность рассудка просто считают скудостью *. Мы не хотим здесь быть панегири-

* Так как здесь речь идет о познавательной способности (а не о чувстве удовольствия или неудовольствия), следовательно, о представлении, то *ощущение* означает здесь только чувственное

стами, а выступаем лишь в качестве защитников против обвинителей.

Пассивное в чувственности, от которого мы ведь не можем избавиться, есть в сущности причина всех зол, которые ей приписывают. Внутреннее совершенство человека состоит в том, что он распоряжается применением всех своих способностей, дабы подчинить их своему *свободному произволу*. Для этого, однако, нужно, чтобы господствовал *рассудок*, но при этом не ослабляли чувственность (которая сама по себе принадлежит к черни, ибо она не мыслит), так как без нее не будет материала, который можно было бы обработать для применения законодательствующего рассудка.

Оправдание чувственности по первому обвинению

§ 9. [*Внешние*] *чувства не запутывают*. Того, кто хотя и *схватил* данное многообразное, но *еще не упорядочил* его, нельзя упрекать в том, будто он его *запутал*. Восприятия [внешних] чувств (осознаваемые эмпирические представления) можно назвать только внутренними *явлениями*. Рассудок, который присоединяется и связывает их, руководствуясь правилом мышления (вносит в многообразное *порядок*), один только и создает из этого эмпирическое познание, т. е. *опыт*. Следовательно, виноват рассудок, пренебрегающий своей обязанностью, если он судит слишком смело, не упорядочивая предварительно чувственных представлений в соответствии с понятиями, и сам же потом жалуется на путаность этих представлений, в которой будто бы следует винить чувственную природу человека. Этот упрек относится к необоснованной жалобе на то, будто чувственность запутывает и внешние, и внутренние представления.

Чувственные представления, конечно, предшествуют представлениям рассудка и их имеется сразу много; но результаты более содержательны, если присоединяется

представление (эмпирическое созерцание) в отличие как от понятий (от мышления), та́к и от чистого созерцания (от созерцания пространства и представления о времени).

рассудок со своим распорядком и своей интеллектуальной формой и, например, вносит в сознание *четкие* выражения для понятия, *выразительные* для чувства и *интересные* представления для определения воли. Правда, *богатство,* которое продукты духа в ораторском искусстве и в поэзии преподносят рассудку сразу (в массе), часто приводит рассудок в замешательство относительно его разумного применения и он часто приходит в смущение, когда он должен выяснить и расчленить все акты рефлексии, которые он при этом действительно, хотя и смутно, совершает. Но чувственность в этом отнюдь не виновата; скорее, ее заслуга в том, что она предлагает рассудку такой богатый материал, в сравнении с которым его отвлеченные понятия часто бывают лишь блестящими безделушками.

Оправдание чувственности по второму обвинению

§ 10. [*Внешние*] *чувства не повелевают* (gebieten) рассудком. Скорее, они лишь предлагают рассудку свои услуги (bieten sich an), отдавая себя в его распоряжение. Нельзя считать притязанием на господство над рассудком то, что чувства не позволяют отрицать свое важное значение, которое они имеют особенно в так называемом здравом рассудке (sensus communis). Правда, бывают суждения, которых *формально* не отдают на суд рассудка, и поэтому кажется, будто они непосредственно предписываются [внешними] чувствами. Подобные суждения заключают в себе претендующие на остроумие изречения (Sinnsprüche) или указания, напоминающие прорицания оракула (подобно тем, которые Сократ приписывал своему гению). При этом предполагается, что *первое* суждение о том, как справедливо и мудро поступать в предлежащем случае, обычно бывает *правильным* и что дальнейшее раздумывание только портит его. Но на самом деле такие суждения возникают не из чувств, а из действительных, хотя и смутных, размышлений рассудка. — [Внешние] чувства вовсе не притязают на это и подобны простому народу, который, если это только не чернь (ignobile vulgus), охотно, правда, подчиняется своему начальнику — рассудку, но в то же время хочет,

чтобы его выслушали. Если же думают, что некоторые суждения и взгляды непосредственно исходят от внутреннего чувства (без посредства рассудка) и что оно распоряжается самостоятельно, а ощущения имеют силу суждений, — то это пустое *воображение*, близкое к расстройству чувств.

Оправдание чувственности по третьему обвинению

§ 11. [*Внешние*] *чувства не обманывают*. Это положение отклоняет самое серьезное, но, если хорошенько подумать, самое ничтожное обвинение, предъявляемое [внешним] чувствам. Дело не в том, что [внешние] чувства всегда правильно судят, а в том, что они вообще не судят; поэтому в заблуждении можно винить только рассудок. Но *обман чувств* (species, apparentia) служит рассудку если не оправданием, то по крайней мере извинением; из-за обмана чувств человек часто принимает субъективное в своем способе представления за объективное (отдаленная башня, углов которой он не *видит*, кажется ему *круглой*; море, отдаленная часть которого благодаря более высоким световым лучам бросается ему в глаза, — *выше* берега (altum mare); полная луна, когда он видит ее при появлении на горизонте через насыщенный парами воздух, хотя он и воспринимает ее под тем же углом зрения, кажется ему более отдаленной, а следовательно, и *более значительной* по величине, чем в том случае, когда луна поднимается высоко на небе), и *явление* он, таким образом, принимает за *опыт*; но заблуждение, в которое он тем самым впадает, есть ошибка рассудка, а не [внешних] чувств.

* * *

Упрек, который логика бросает чувственности, следующий: познание в том виде, как ему способствует чувственность, *поверхностно* (индивидуально, ограничено единичным). Зато рассудок, который имеет в виду общее и именно поэтому должен заниматься абстракциями, можно обвинять в *сухости*. Эстетическая разработка,

первое требование которой — популярность, избирает новый путь, на котором можно избежать обоих недостатков.

О возможности в отношении познавательной способности вообще

§ 12. Предшествующий параграф, в котором говорилось о кажущейся способности к тому, чего ни один человек не *может*, ведет нас к рассмотрению понятий о *легком* и *тяжелом* (leve et grave), которые в немецком языке хотя буквально и обозначают лишь телесные свойства и силы, но затем, как и в латинском языке, должны по некоторой аналогии обозначать *исполнимое* (facile) и *сравнительно трудно исполнимое* (difficile), ведь субъект, который сомневается в степени своей необходимой для исполнения способности, при определенных условиях и обстоятельствах считает трудноисполнимое *субъективно неисполнимым*.

Легкость в исполнении чего-то (promptitudo) не следует смешивать с навыком в таких действиях (habitus). Первая означает определенную степень механической способности: «Я могу, если хочу» — и обозначает субъективную *возможность*; второй означает субъективно-практическую *необходимость*, т. е. *привычку*, стало быть, определенную степень воли, которая приобретается путем неоднократного применения своей способности: «Я хочу, потому что это повелевает мне долг». Поэтому нельзя дать такую дефиницию добродетели: она есть *навык* в свободных правомерных поступках; в таком случае она была бы только механическим применением силы; нет, добродетель есть *моральная сила* в исполнении своего долга; она не должна превращаться в привычку, а всегда должна возникать из образа мыслей как нечто совершенно новое и первоначальное.

Легкое противопоставляется *тяжелому*, но часто и *обременительному*. *Легко* для субъекта то, для чего в нем имеется большой избыток способности сравнительно с тратой силы, необходимой для данного дела. Что может быть легче исполнения формальностей визитов, поздравлений и выражения соболезнования? Но

что может быть обременительнее их для занятого человека? — Это мелкие неприятности (хлопоты) дружбы и знакомства, от которых каждый охотно избавился бы, если бы только не опасался нарушить обычай.

Каких только досадных мелочей нет во внешних обычаях, которые причисляются к религии, а в сущности относятся к церковной форме? И как раз их полная бесполезность и готовность верующих терпеливо сносить церемонии и обряды, покаяния и умерщвление плоти (чем больше, тем лучше) считаются похвальными у набожных. Но хотя эти повинности *механически легки* (так как при этом не приходится жертвовать какой-либо порочной склонностью), однако для разумного человека они *морально* не могут не быть *тягостными* и обременительными. — Если поэтому великий проповедник морали сказал: «Заповеди мои не трудны», то этим он отнюдь не хотел сказать, что для соблюдения их необходима незначительная трата сил; ведь на самом деле они, как такие, которые требуют чистоты душевных убеждений, самое трудное из того, что может быть предписано человеку; но для разумного человека они бесконечно легче, чем заповеди хлопотливого ничегонеделанья (gratis anhelare, multa agendo nihil agere [13]), каковы были заповеди, утвержденные иудейством, ибо для разумного человека механически легкое непомерно тяжело, когда он видит, что потраченные на это усилия бесполезны.

Нечто трудное *делать* легким — *заслуга*; *представлять* его легким, хотя самому этого не сделать, — *обман*. Делать то, что легко, *не заслуга*. Приемы и машины, в том числе и разделение труда между различными работниками (фабричный труд), делают многое легким, что было бы трудно исполнить руками, без других орудий.

Показать трудности, прежде чем предписывают приступить к работе (например, в метафизических изысканиях), — это, может быть, отпугивает, но все же лучше, чем *скрывать* их. Тот, кто все, за что он берется, считает легким, *легкомыслен*. Тот, кому все, что он делает, дается легко, *ловок*, так же как тот,

у кого всякое дело требует больших усилий, *неуклюж.* — Разговор в обществе не более как игра, в которой все должно отличаться легкостью. Поэтому церемонии (чопорность) в обществе, например торжественное прощание после пиршества, выходят из употребления как нечто старомодное.

Расположение духа человека, когда он берется за какое-то дело, бывает различным в зависимости от темперамента. Одни начинают с сомнений и опасений (меланхолики); у других первое, что им приходит на ум, — надежда и мнимая легкость осуществления [дела] (сангвиники).

Но как расценивать хвастливое изречение умников, основанное не на одном лишь темпераменте: «Чего человек хочет, то он *может* [сделать]»? — Это не более как громко звучащая тавтология; в самом деле, то, чего он хочет *по требованию своего морально повелевающего разума*, то он и *должен*, а следовательно, и *может* сделать (ведь разум не будет предписывать ему невозможное). Некоторое время тому назад были такие пустомели, которые хвалились этим также в физическом отношении и провозглашали себя, таким образом, ниспровергателями мира, порода которых давно, однако, вывелась.

Наконец, *привыкание* (consuetudo), и именно потому, что ощущения одного и того же вида вследствие их продолжительности без всякой смены отвлекают внимание от [внешних] чувств и почти уже не осознаются, хотя и *облегчает* перенесение страданий (что ошибочно удостаивается имени одной из добродетелей — терпения), но в то же время делает *более тягостным* сознание и воспоминание о приобретенном благе, что обычно приводит к неблагодарности (к действительному пороку).

Но *привычка* (assuetudo) есть физическое внутреннее принуждение к тому, чтобы впредь поступать так же, как поступали до этого. Даже добрые дела она лишает их моральной ценности, так как ущемляет свободу души и, кроме того, ведет к машинальному повторению одного и того же акта (к монотонности) и тем самым становится смешной. — Привычные слова-

паразиты (*фразы* только для того, чтобы восполнить отсутствие мыслей) причиняют слушателю постоянную заботу — все снова и снова слушать эти словечки, а оратора превращают в говорящую машину. Привычки других людей потому вызывают в нас чувство отвращения, что здесь из человека уж очень выпирает животное, *инстинктивно* управляемое по правилу привычки как другое (не человеческое) естество, и таким образом он рискует попасть в один разряд со скотиной. — Тем не менее некоторые привычки дозволительны и могут сложиться сознательно, а именно когда природа отказывает в помощи свободному произволу; например, привычка в старости есть и пить в определенные часы, определенное количество и определенного качества или привычка ложиться спать и вставать в одно и то же время, так что все эти действия постепенно становятся машинальными. Но это допустимо только как исключение и только в случае крайней необходимости. Как правило, все привычки достойны осуждения.

Об искусственной игре с чувственной видимостью

§ 13. Заблуждение, в которое чувственные представления вводят рассудок (praestigiae), может быть естественным *или* же искусственным и есть либо *иллюзия* (illusio), либо *обман* (fraus). Заблуждение, заставляющее по свидетельству нашего зрения считать нечто действительным, хотя тот же субъект своим рассудком признает это невозможным, называется *оптическим обманом* (praestigiae).

Иллюзия — это такое заблуждение, которое остается даже тогда, когда знают, что мнимого предмета на самом деле нет. — Эта игра нашей души с чувственной видимостью очень приятна и занимательна; например, перспективное изображение внутренности храма; или, как говорит Рафаэль Менгс о картине, изображающей школу перипатетиков (как я полагаю, кисти Корреджо [14]): «Если долго смотреть на них, то кажется, что они идут»; или нарисованная лестница

в амстердамской ратуше с полуоткрытыми дверями, которая так и манит каждого подняться по ней, и т. п.

Но *обман* [внешних] чувств имеет место тогда, когда видимость тотчас исчезает, как только узнают, каков предмет на самом деле. Таковы всевозможные уловки фокусника. — Одежда, цвет которой выгодно оттеняет лицо, — это иллюзия; румяны — обман. Первая вводит в заблуждение; вторые дразнят. — Этим же объясняется, почему *скульптурные изображения* человеческих и животных фигур противны, если они раскрашены, так как всякий раз мы обманываемся и принимаем их за живые, как только они неожиданно попадаются нам на глаза.

Очарованность (fascinatio) при вообще-то здоровом состоянии души — это заблуждение [внешних] чувств, о котором говорят, что оно не бывает с естественными вещами, так как суждение о том, что предмет (или свойство его) *существует*, при внимательном рассмотрении обязательно сменяется суждением, что *его нет* (или что вид его другой); таким образом, кажется, что [внешнее] чувство само себе противоречит, подобно тому как птица бьется о зеркало, в котором она видит себя, и свое отображение считает то настоящей птицей, то нет. Эта игра с человеком, когда он *не верит своим собственным чувствам*, имеет место прежде всего у тех, кто обуян сильной страстью. Влюбленному, который (по Гельвецию [15]) видел свою возлюбленную в объятиях другого, она, решительно отрицая это, могла сказать: «Вероломный, ты больше меня не любишь; ты больше веришь тому, что видишь, чем тому, что я тебе говорю». — Более грубым, во всяком случае более вредным, был обман со стороны *чревовещателей*, гаснеров, месмеристов [16] и других так называемых чернокнижников. Бедных невежественных женщин, которых считали способными творить что-то сверхъестественное, издавна называли ведьмами; и еще в этом столетии вера в них не совсем исчезла *. По-видимому,

* Один протестантский священник в Шотландии, еще в этом столетии, выступая по такому делу на допросе в качестве свидетеля, сказал судье: «Милостивый государь, клянусь вам честью

чувство удивления перед чем-то неслыханным само по себе имеет много привлекательного для людей, слабых духом, не только потому, что внезапно открываются перед ними новые виды, но и потому, что это вызывает у них желание избавиться от обременительного применения разума и уравнивает их с другими в невежестве.

О дозволенной моральной видимости

§ 14. Чем более цивилизованны люди, тем больше они актеры; они внешне выказывают симпатию, уважение к другим, скромность, бескорыстие, хотя этим никого не обманывают, так как всякий другой понимает, что все это неискренне, но очень хорошо, что так принято в мире. В самом деле, благодаря тому что люди играют эту роль, в конце концов добродетели, которые они притворно выказывали в течение долгого времени, мало-помалу могут действительно пробудиться и стать убеждением. — Но обмануть обманщика в нас самих, [т. е.] склонность, — значит вновь возвратиться к повиновению закону добродетели; и это не обман, а невинное заблуждение относительно самого себя.

Так, *отвращение* к своему собственному существованию из-за отсутствия в душе ощущений, к которым она всегда стремится, из-за *скуки*, когда ощущается также какая-то инертность, т. е. нерасположение к какой-либо деятельности, которую можно было бы на-

---

священника, что эта женщина — *ведьма* (Hexe)». На это судья ответил: «А я клянусь вам честью судьи, что вы человек недалекий (Hexenmeister)». Слово Hexe, которое теперь стало немецким, происходит от начальных слов принятой на мессе формулы при освящении гостии, которую верующий *физическими* глазами воспринимает как небольшой круглый хлебец, а по совершении освящения *духовными* очами должен воспринимать как человеческое тело. В самом деле, к словам hoc est вначале прибавлялось слово corpus, a hoc est corpus постепенно стали выговаривать как hocuspocus — вероятно, из благоговения, чтобы не произносить и не профанировать настоящее слово, как обычно поступают суеверные люди при упоминании сверхъестественных предметов, чтобы не посягнуть на них.

звать трудом и которая могла бы разогнать это отвращение, поскольку такая деятельность связана с неудобствами, — это в высшей степени противное чувство, единственная причина которого — естественная склонность к *покою* (к отдыху, которому не предшествует утомление). — Но эта склонность обманчива даже в отношении тех целей, которые разум делает для человека законом, дабы он был доволен самим собой, *если он ничего не делает* (бесцельно прозябает), ибо тогда он не делает и *ничего дурного*. Обмануть эту склонность (что достигается увлечением изящными искусствами, а чаще всего развлечениями в обществе) — значит *коротать время* (tempus fallere); уже само выражение указывает на намерение, а именно обмануть эту склонность к праздному покою, когда забавляют душу изящными искусствами и хотя бы чистой, самой по себе бесцельной игрой в мирной борьбе способствуют культуре души; в противном случае это значило бы *убить* время. — Силой против чувственности ничего нельзя добиться; ее надо перехитрить, и, как говорит Свифт [17] чтобы спасти корабль, надо бросить киту бочку для забавы.

Природа мудро внедрила в человека склонность охотно поддаваться обману уже для того, чтобы спасти добродетель или хотя бы направлять к ней. Хорошие, благопристойные манеры — это видимость, которая внушает другим *уважение* (позволяет не смешиваться с толпой). Правда, женщина вряд ли будет довольна, если мужчины перестанут отдавать должное ее прелестям. Но *целомудренность* (pudicitia) — самопринуждение, скрывающее страсть, — все же как иллюзия очень полезна, дабы сохранить между тем и другим полом известное расстояние, необходимое для того, чтобы не сделать один пол простым орудием наслаждения другого. — Вообще все, что называют *благоприличием* (decorum), именно таково, а именно есть не более как *красивая видимость*.

Вежливость (учтивость) — это видимость снисхождения, которая внушает любовь. *Поклоны* (комплименты) и вся придворная галантность вместе с самыми горячими уверениями в дружбе на словах далеко не

всегда, правда, бывают *искренними* («Дорогие друзья, нет никаких друзей!» *Аристотель*[18]), но никого не *обманывают*, потому что каждый знает, за что их принимать, и особенно потому, что эти сначала пустые знаки благоволения и уважения постепенно приводят к действительным убеждениям такого рода.

Всякая человеческая добродетель в общении есть разменная монета; ребенок — тот, кто принимает ее за настоящее золото. — Но все же лучше иметь в обращении разменную монету, чем ничего; и в конце концов можно, хотя и с значительными потерями, обменять ее на чистое золото. Выдавать ее только за *фишки*, не имеющие никакой цены, говорить вместе с саркастическим Свифтом: «Честность — это пара сапог, стоптанных в грязи» [19] и т. д. — или согласиться с проповедником Гофстеде, который, подвергая нападкам Велизария Мармонтеля, клевещет даже на Сократа [20], чтобы никто не мог верить в добродетель, — это высшая измена человеческому роду. Для нас должна быть дорога даже видимость добра в другом человеке, ибо из этой игры притворства, быть может незаслуженно снискивающей уважение, в конце концов может получиться нечто серьезное. — Только *в нас самих* должна быть беспощадно стерта видимость доброго и сорвана маска, под которой себялюбие скрывает наши моральные недостатки; ибо видимость только там *обманчива*, где то, что́ лишено всякого морального содержания, создает впечатление, будто искупается вина, или тогда, когда человек, отбрасывая эту видимость, внушает себе, что он вообще не виноват; например, раскаяние в злодеяниях в конце жизни рисуется действительным исправлением, а умышленное преступление — человеческой слабостью.

О пяти [внешних] чувствах

§ 15. *Чувственность* в познавательной способности (способность представлений в созерцании) заключает в себе две стороны: *чувство* и *воображение*. — Первое есть способность созерцания в *присутствии* предмета, второе — и в его *отсутствие*. — Чувства в свою очередь делятся на *внешние* и *внутреннее* (sensus internus).

Первые бывают там, где на человеческое тело оказывают воздействие телесные вещи, второе — там, где оно подвергается воздействию души; при этом надо отметить, что внутреннее чувство, как чистая способность восприятия (эмпирического созерцания), мыслится отличным от *чувства* удовольствия и неудовольствия, т. е. от способности субъекта определяться теми или иными представлениями к сохранению или устранению состояния этих представлений; это состояние можно было бы назвать *интимным* чувством (sensus interior). — Представление посредством чувства, сознаваемое как таковое, называется особо *впечатлением* (sensatio), когда ощущение возбуждает также внимание к состоянию субъекта.

§ 16. Чувства телесного ощущения можно делить прежде всего на чувства *жизненного ощущения* (sensus vagus) и на чувства *ощущения, получаемого посредством определенного органа* (sensus fixus); а так как и те, и другие встречаются только там, где имеются нервы, то они делятся на такие, которые оказывают воздействие на всю систему нервов, и на такие, которые воздействуют лишь на нервы определенной части тела. — Ощущение *тепла* или *холода,* даже то, которое возбуждается душевным волнением (например, при внезапно возникающей надежде или страхе), относится к *жизненным ощущениям.* К ним относятся та *дрожь,* которая пробирает человека даже при представлении о возвышенном, и тот *страх,* который поздним вечером охватывает детей, слушающих сказки, и гонит их в постель; они пронизывают все тело там, где только чувствуется жизнь.

Но внешних чувств (Organsinne) действительно насчитывается не больше и не меньше пяти, поскольку они относятся к внешнему ощущению.

Три из них скорее объективны, чем субъективны, т. е., как эмпирическое *созерцание,* они больше способствуют *познанию* внешнего предмета, чем возбуждают сознание воздействия на орган (des afficierten Organs); а *два* — более субъективны, т. е. представление через них относится больше к *наслаждению,* чем к познанию внешнего предмета; поэтому относительно первых [трех] легко прийти к согласию с другими; что касается

последних, то при одном и том же внешнем эмпирическом созерцании и названии предмета может быть совершенно различным способ, *каким* субъект чувствует воздействие предмета.

Чувства первой группы — это: 1) *осязание* (tactus), 2) *зрение* (visus), 3) *слух* (auditus). — Второй группы — это: a) *вкус* (gustus), b) *обоняние* (olfactus); и те, и другие суть чувства ощущений, получаемых посредством определенного органа, ощущений, представляющих собой как бы внешние входы, данные природой животному для различения предметов.

О чувстве осязания

§ 17. Чувство осязания находится в кончиках пальцев и в их нервных сосочках (papillae), чтобы прикосновением к поверхности твердого тела узнавать его фигуру. — Природа, кажется, наделила этим органом только одного человека, чтобы он мог ощупыванием со всех сторон составить себе представление о фигуре тела, ибо щупальца насекомых служат, по всей вероятности, только для [убеждения] в присутствии предмета, а не для узнавания его очертаний. Это чувство — единственное чувство *непосредственного* внешнего восприятия, именно поэтому оно и самое важное и сведения его самые достоверные; но в то же время оно и самое грубое чувство, так как материя, от поверхности которой мы через прикосновение должны получить сведения о фигуре, должна быть твердой. (Здесь нет речи о жизненном ощущении, показывающем, мягкая ли поверхность или не мягкая, а тем более теплая ли она или холодная). — Без этого внешнего чувства мы не могли бы составить себе представления о телесной фигуре, а на восприятие ее должны ссылаться два других чувства первой группы, чтобы дать опытное познание.

О слухе

§ 18. Чувство слуха есть одно из чувств чисто *опосредствованного* восприятия. — Через окружающий нас воздух и посредством его узнается отдаленный

предмет на значительном расстоянии; и именно через эту среду, которая приводится в движение речевым органом — ртом, люди легче всего и лучше всего могут сообщать друг другу свои мысли и чувства, в особенности тогда, когда звуки, которыми каждый обменивается с другими, членораздельны и в своем закономерном соединении составляют посредством рассудка язык. — Через слух фигура предмета не дается, и звуки языка ведут к представлению о предмете не непосредственно; но именно поэтому, да и потому, что сами по себе они ничего не значат, во всяком случае обозначают не объекты, разве только внутренние чувства, они самые искусные средства для обозначения понятий; и глухие от рождения, которые именно поэтому должны оставаться и немыми (лишенными языка), в лучшем случае могут достигнуть только некоторого *аналога* разума.

Что же касается жизненного чувства, то музыка, как основанная на правилах игра ощущений слуха, делает его необычайно живым и не только приводит его различным образом в волнение, но и всячески усиливает его, следовательно, представляет собой как бы язык одних лишь ощущений (без всяких понятий). Звуки в музыке суть *тона* и служат для слуха тем же, чем краски для зрения; они далеко вокруг в пространстве передают чувства всем, кто находится в этом пространстве, и доставляют обществу наслаждение, которое не уменьшается оттого, что участие в нем принимают многие.

О чувстве зрения

§ 19. И зрение представляет собой чувство ощущения, опосредствованного через подвижную материю, ощущаемую только определенным органом (*глазами*), — через *свет*, который в отличие от звука есть не одно лишь волнообразное движение текучего элемента, расходящееся в пространстве во все стороны, а истечение, через которое определяется в пространстве место для объектов; через посредство света мироздание становится нам известным в столь неизмеримом объеме, что,

особенно когда мы сопоставляем расстояние самосветящихся небесных тел с нашими масштабами здесь, на земле, нас утомляет перечень [длинных] рядов цифр, и при этом мы имеем чуть ли не больше оснований изумляться тонкой впечатлительности этого органа при восприятии столь слабых впечатлений, чем даже величина предмета (мироздания), — особенно когда берем микрокосм, как он предстает перед нашими глазами посредством микроскопа, например при [рассматривании] инфузорий. — Чувство зрения, хотя оно и не более необходимо, чем чувство слуха, все же самое благородное, так как оно дальше всех других чувств отстоит от чувства осязания как самого ограниченного условия восприятий; оно не только охватывает наибольшую сферу их в пространстве, но и меньше всего ощущает воздействие на свой орган (иначе оно не было бы только зрением), тем самым, следовательно, приближается к *чистому созерцанию* (непосредственному представлению о данном объекте без примеси заметного ощущения).

* * *

Эти три внешних чувства ведут субъект через рефлексию к познанию предмета как вещи вне нас. — Но если ощущение столь сильно, что сознание движения в органе становится сильнее, чем сознание отношения к внешнему объекту, то внешние представления превращаются во внутренние. — При осязании ощущать гладкое или шероховатое совсем не то, что с помощью этого чувства узнавать очертания внешнего предмета. Точно так же, если кто-то кричит так громко, что, как говорится, ухо режет, или если кто-нибудь, выходя из темной комнаты на яркий солнечный свет, жмурит глаза, то последний от слишком сильного или внезапного освещения на несколько мгновений слепнет, а первого оглушает крикливый голос, т. е. оба они из-за большой силы чувственного ощущения не могут составить себе представления об объекте; их внимание приковано только к субъективному представлению, а именно к изменению в органе.

О вкусе и обонянии

§ 20. Вкус и обоняние в большей мере субъективные чувства, чем объективные; первый состоит в *соприкосновении языка, глотки* и *нёба* с внешним предметом; второе [возникает] от втягивания посторонних испарений, смешанных с воздухом, причем само тело, испускающее эти испарения, может находиться на некотором расстоянии от органа. Оба чувства близки друг другу, и тот, у кого слабое обоняние, всегда имеет притупленный вкус. — Можно сказать, что на оба этих чувства оказывают воздействие *соли* (твердые и жидкие), из которых одни должны растворяться при помощи жидкости во рту, а другие — при помощи воздуха; и эти соли должны проникнуть в орган, чтобы вызвать в нем свое специфическое ощущение.

Общее замечание о внешних чувствах

§ 21. Ощущения внешних чувств можно разделить на ощущения *механического* и ощущения *химического* воздействия. Три высших чувства обусловливаются механическим воздействием, а два низших — химическим. Первые суть чувства *восприятия* (поверхности), вторые — чувства *вкушения* (вбирания внутрь). — Этим объясняется то, что *тошнота,* желание освободиться от вкушенного кратчайшим путем — через пищевод (вырвать), свойственна людям как очень сильное жизненное ощущение, так как такое вбирание внутрь может стать опасным для животного.

Но так как бывает и *духовное вкушение* — сообщение мыслей, а наша душа, когда оно навязывается нам и как духовная пища для нас неудобоваримо, иногда находит его противным (например, постоянное повторение одной и той же шутки с претензией на остроумие из-за однообразия может стать неудобоваримым), — то инстинкт природы, побуждающий нас избавиться от него, по аналогии также называется отвращением, хотя он здесь относится уже к внутреннему чувству.

Обоняние есть как бы вкус на расстоянии, и другим приходится слышать запах, хотят ли они этого или нет;

поэтому оно, как противоречащее свободе, меньше содействует общительности, чем вкус, когда из многих блюд или напитков гость может выбирать по своему желанию что угодно, не принуждая других употреблять то же самое. — Грязь, по-видимому, возбуждает отвращение не столько потому, что она противна для глаз и языка, сколько потому, что ожидают от нее дурной запах. Ведь вдыхание запаха (в легкие) — нечто более внутреннее, чем вбирание пищи всасывающими сосудами рта или глотки.

Чем более сильное *воздействие* испытывают [внешние] чувства при одной и той же степени оказываемого на них влияния, тем меньше они *учат*. Наоборот, если они должны многому научить, воздействие на них должно быть умеренным. При очень сильном свете ничего не *видно* (ничего не различают), слишком громкий голос оглушает (подавляет мышление).

Чем легче жизненное чувство поддается впечатлениям (чем более тонко и восприимчиво оно), тем человек несчастнее; чем более восприимчив человек к чувствам, связанным с определенным органом, но более закален в отношении своего жизненного чувства, тем он счастливее, — говорю счастливее, а не лучше в моральном отношении, — ибо он более властен над своим самочувствием. Способность ощущать, возникающую из *силы* [субъекта] (sensibilitas sthenica), можно назвать тонкой *чувствительностью,* а способность ощущать, возникающая из *слабости* субъекта, из неспособности в достаточной мере противиться проникновению в сознание чувственных влияний, т. е. из [необходимости] обращать на них внимание вопреки воле, называется нежной *впечатлительностью* (sensibilitas asthenica).

ВОПРОСЫ

§ 22. Какое внешнее чувство самое неблагодарное, без которого, как нам кажется, легче всего обойтись? — *Обоняние.* Не стоит культивировать или тем более изощрять его ради наслаждений, ведь предметов, возбуждающих (особенно в густонаселенных местностях) отвращение, больше, чем предметов, доставляющих удо-

вольствие; и наслаждение, испытываемое через это чувство, всегда бывает лишь мимолетным и преходящим. — Но это чувство имеет немаловажное значение как негативное условие хорошего самочувствия, предостерегающее нас от того, чтобы вдыхать вредный воздух (угар, дурной запах болота и падали) и употреблять в пищу гнилые продукты. — Столь же важно и второе из этих чувств, а именно *вкус*, но он имеет то характерное для него преимущество, что содействует общительности при вкушении, чего нельзя сказать об обонянии; кроме того, он при самом входе пищи в пищевод заранее делает вывод о ее полезности, которая тесно связана с приятностью при употреблении пищи как довольно верным предсказанием этой полезности, если только преизбыток и невоздержность не испортили это чувство. — То, что больной ест с аппетитом, обычно ему и полезно, словно лекарство. — Запах пищи есть как бы ее предвкушение, а запах любимых блюд очень привлекает голодного, в то время как сытого он отвращает от них.

Может ли одно чувство заменить другое? У *глухого*, если только он не был лишен слуха от рождения, можно вызвать привычную речь при помощи жестов, т. е. влияя на его зрение; для этого надо также следить за движением его губ; более того, этого можно достигнуть в темноте осязанием, ощупывая шевелящиеся губы. Но если он родился глухим, то чувство *зрения* при наблюдении движения речевого органа должно те звуки, которые были вызваны у глухого при обучении его, превратить в *ощущение* движения собственных голосовых мускулов глухого; впрочем, глухой от рождения никогда этим не доходит до настоящих понятий, так как знаки, которые ему для этого нужны, не могут быть общезначимыми. — Отсутствие музыкального слуха, в то время как чисто физический слух неповрежден, [т. е.] когда ухо воспринимает только звуки, а не тона, следовательно, человек может говорить, но не может петь, — это трудно объяснимое уродство; точно так же бывают люди с очень хорошим *зрением*, которые, однако, не могут различать цвета и которым все предметы кажутся как бы выгравированными.

Отсутствие или потеря какого чувства более серьезно — слуха или зрения? — Если нет слуха от рождения, то он меньше всех других чувств может быть заменен, но если он потерян позднее, после того как у человека достаточно развито зрение для наблюдения за жестикуляцией или более опосредствованно благодаря чтению печатных изданий, то такая потеря, особенно у людей зажиточных, может быть кое-как заменена зрением. Но оглохшему старику очень недостает этого средства общения, и если многие слепые разговорчивы, общительны и веселы за столом, то редко можно встретить в обществе человека, потерявшего слух, который не был бы мрачным, недоверчивым и недовольным. По выражению лица у людей, собравшихся за столом, он видит всевозможные проявления аффекта или по крайней мере интереса и напрасно тщится угадать их смысл и таким образом даже в обществе осужден на одиночество.

* *
*

§ 23. Двум последним [внешним] чувствам (они больше субъективны, чем объективны) свойственна восприимчивость к определенным объектам особого рода внешних чувственных ощущений, чисто субъективных и действующих на органы обоняния и вкуса посредством раздражения, которое не есть ни запах, ни вкус, а ощущается как воздействие твердых солей, раздражающих эти органы, побуждая их к специфическому *очищению*; вот почему эти объекты, собственно, не становятся предметом вкушения и не проникают *внутрь* органов, а только прикасаются к ним и вскоре после этого должны быть удалены; и именно поэтому их можно употреблять в течение дня (за исключением времени принятия пищи и сна), не испытывая чувства насыщения. Самое обычное такое средство — *табак,* все равно будут ли его *нюхать* или *жевать,* кладя его в рот между щекой и нёбом, чтобы вызвать слюну, или курить трубку и, как испанские женщины в Лиме, зажженные сигары. Вместо табака малайцы в последнем случае пользуются арековым орехом, завернутым

в лист бетеля, который производит то же самое действие. — Эти *прихоти* (pica), если оставить в стороне вопрос о пользе или вреде их для здоровья от выделения жидкостей в том и другом органе, представляют собой просто, как возбуждение чувственного ощущения вообще, нечто вроде часто повторяющегося стимула к тому, чтобы сосредоточить внимание на состоянии своих мыслей, которое иначе наводило бы сон или скуку ввиду однообразия и монотонности; а эти средства время от времени будят наше внимание. Этот способ саморазвлечения человека заменяет ему общество, вместо разговора наполняя свободное время все вновь вызываемыми ощущениями и быстро проходящими, но постоянно возобновляемыми возбуждениями.

О внутреннем чувстве

§ 24. Внутреннее чувство не есть чистая апперцепция, [т. е.] сознание того, что человек *делает*, ведь такое сознание относится к способности мышления; оно есть сознание того, что он *испытывает*, поскольку на него воздействует игра собственных мыслей. В основе его лежит внутреннее созерцание, следовательно, соотношение представлений во времени (в их одновременности или последовательности). Его восприятия и (действительный или мнимый) внутренний опыт, возникающий из их сочетания, имеют не только *антропологический* характер, когда отвлекаются от вопроса, имеет ли человек душу (как особую нетелесную субстанцию), но и *психологический*, когда полагают, что воспринимают в себе такую душу, которая, будучи представлена только как способность ощущать и мыслить, рассматривается как находящаяся в человеке особая субстанция. — В таком случае имеется только одно внутреннее чувство, ибо нет различных органов, посредством которых человек внутренне ощущал бы себя; можно сказать, что душа есть орган внутреннего чувства, о котором говорят, что он подвержен также *заблуждениям*, состоящим в том, что явления этого чувства человек или принимает за внешние явления, т. е. плод воображения принимает за ощущения, или

считает их даже внушениями, вызываемыми другой сущностью, которая не есть предмет внешних чувств; тогда иллюзия есть *фантазерство* или даже *спиритизм*, а то и другое — *обман* внутреннего чувства. В обоих случаях это *душевная болезнь* — склонность принимать игру представлений внутреннего чувства за опытное познание, тогда как это только вымысел; часто это склонность поддерживать себя искусственным настроением духа — может быть, потому, что такое настроение считают благотворным, возвышающим над низменностью чувственных представлений, — и обманывать себя созерцаниями, созданными таким путем (сновидениями наяву). — В самом деле, то, что человек сам преднамеренно вносил в свою душу, он в конце концов считает чем-то таким, что находилось там уже раньше, а то, что он сам вбил себе в голову, — это, по его мнению, он лишь открыл в глубине своей души.

Так обстояло дело с мечтательно-привлекательными внутренними ощущениями Буриньон или мечтательно-пугающими ощущениями Паскаля. Это расстройство духа вряд ли можно устранить при помощи разумных представлений (ведь что они могут сделать против мнимых созерцаний?). Склонность погружаться в себя вместе с возникающими отсюда заблуждениями внутреннего чувства может войти в норму только тогда, когда человек возвращается к внешнему миру и тем самым к тому порядку вещей, с которым имеют дело внешние чувства.

О причинах усиления или ослабления чувственных ощущений

§ 25. Чувственные ощущения усиливаются: 1) контрастом, 2) новизной, 3) сменой, 4) нарастанием.

a

Контраст

Резкое различие (контраст) — это возбуждающее наше внимание сопоставление противоположных *чувственных представлений* под одним и тем же понятием.

Оно отличается от *противоречия,* которое состоит в соединении противоположных друг другу *понятий.* — Хорошо обработанный участок в песчаной пустыне *усиливает* представление о нем по одному лишь контрасту; например, так называемые райские места в окрестности Дамаска в Сирии. — Шум и блеск двора или большого города рядом с тихой, простой, спокойной жизнью деревни; дом под соломенной крышей, но с комнатами уютными и полными вкуса оживляют наши представления и привлекают внимание, так как усиливают [внешние] чувства. — Напротив, бедность и высокомерие, роскошный наряд дамы, которая сверкает бриллиантами и носит грязное белье, или, как прежде у польских магнатов, пышно убранные столы с многочисленной прислугой, но обутой в лапти — представляют собой не контраст, а противоречие, и одно чувственное представление уничтожает или ослабляет другое, так как оно пытается соединить под одним и тем же понятием нечто противоположное, а это невозможно. — Но можно контрастировать также *комически* и очевидное противоречие излагать в *форме* истины или о чем-то явно достойном презрения рассказывать в хвалебном тоне, чтобы сделать еще заметнее всю нелепость этого, как это делает Филдинг в своей [повести] «Жизнь Джонатана Уайльда Великого» или Блюмауэр [21] в своей пародии на Вергилия; можно весело и с пользой написать пародию, например на такой душещипательный роман, как «Кларисса»[22] и таким образом усилить чувства, освободив их от противоречия — от примеси ложных и вредных понятий.

b

Новизна

Внимание оживляется чем-то *новым,* к чему надо отнести все редкое и хранимое в секрете. Действительно, это выигрыш: чувственное представление приобретает этим больше силы. Оно уничтожает все *будничное* или *привычное.* Под новизной нельзя, однако, разуметь открытие какого-нибудь предмета *древности,* ознакомление с ним или выставление его напоказ, благодаря

чему перед глазами предстает нечто такое, относительно чего по естественному ходу вещей можно было предполагать, что сила времени его уже давно уничтожила. Когда знаток сидит на обломке стены древнего римского театра (в Вероне или Ниме), или держит в руках предметы домашнего обихода римлян из древнего Геркуланума, через много столетий открытого под лавой, или рассматривает монеты македонских царей или камни древних скульптур, его чувства порождают величайшее внимание. Склонность к приобретению знания ради одной только новизны, редкости и недоступности называется *страстью к диковинам.* Но эту склонность, хотя она только играет представлениями и вообще-то не имеет интереса к своему предмету, незачем порицать, если только она не намерена выведать то, что представляет, собственно, интерес лишь для других. — Что же касается чисто чувственного впечатления, то каждое утро уже в силу *новизны* ощущений делает живее и ярче, чем вечером, все представления [внешних] чувств (если только они не болезненны).

c

Смена

Монотонность (полное однообразие в ощущениях) в конце концов вызывает их *атонию* (истощение внимания к своему состоянию), а чувственное ощущение ослабляется. Перемена освежает его; так, проповедь, произносимая в одном и том же тоне, все равно крикливым или сдержанным, но все время однообразным голосом, наводит сон на прихожан. — Работа и отдых, пребывание в городе и деревне, разговор и игра в обществе, занятие в одиночестве то историей, то поэзией, то философией, то математикой придают душе новые силы. — Это именно та жизненная сила, которая возбуждается сознанием ощущений; но различные органы их в своей деятельности сменяют друг друга. Так, время проходит быстрее, когда гуляют, ибо тогда один мускул (ног), находившийся в состоянии покоя, сменяет другой; время идет медленно, когда мы неподвижно стоим на одном месте, когда один мускул должен неослабно

работать без смены. — Вот почему так привлекательны путешествия, только, к сожалению, у праздных людей они оставляют ощущение *пустоты* (атонию) как следствие монотонности домашней жизни.

Правда, природа уже сама так устроила, что в приятные ощущения, оживляющие [внешние] чувства, вкрадывается печаль, и таким образом жизнь делается интересной. Но преднамеренно, только ради перемены, примешивать печаль и причинять себе горе, заставлять будить себя, чтобы снова почувствовать сладость засыпания, или, как в романе Филдинга («Найденыш»[23]), где издатель этой книги после смерти автора прибавил к ней еще одну часть, чтобы ради разнообразия после брака (которым оканчивается роман) показать и муки ревности, — все это пóшло, ведь если какое-нибудь состояние ухудшается, то этим не усиливается интерес, который имеют к нему [внешние] чувства; это справедливо даже для трагедии. Ведь окончание не есть перемена.

d

Нарастание до полноты

Беспрерывный ряд *различных* по степени, следующих друг за другом чувственных представлений, когда последующее всякий раз сильнее, чем предшествующее, доводит *напряженность* (intensio) до предела, приближение к которому действует возбуждающе, а переход за который снова *расслабляет* (remissio). Но в точке, разделяющей оба состояния, находится *полнота* (maximum) ощущения, после которой наступает нечувствительность, стало быть безжизненность.

Если хотят сохранить полной жизни способность чувствования, то не следует начинать с сильных ощущений (ибо они делают нас нечувствительными к следующим за ними); лучше на первых порах отказаться от них и отмерить себе не очень много, дабы иметь возможность подниматься все выше и выше. Проповедник начинает с холодных наставлений рассудка, направляющих внимание на понятие о долге, затем в разбор своих текстов вносит моральный интерес и в

заключение приводит в движение все пружины человеческой души посредством ощущений, которые придают вес этому моральному интересу.

Молодой человек! Откажись от удовлетворения [своей жажды] (веселья, роскоши, любви и т. д.), хотя и не в стоическом смысле, т. е. с намерением вообще обойтись без него, а в тонком эпикурейском смысле, чтобы в будущем иметь возможность наслаждаться во все возрастающей степени. Эта сдержанность в отношении твоего жизненного чувства, выражающаяся в отдалении на время удовлетворения, делает тебя действительно богаче, даже если в конце жизни ты в большинстве случаев должен будешь от него отказаться. Сознание того, что наслаждение всегда в твоей власти, так же как и все идеальное, плодотворнее и более емко, чем все, что удовлетворяя [внешнее] чувство, в то же время истощает его и тем самым сокращает сумму целого.

О торможении, ослаблении и полной потере способности чувствования

§ 26. Способность чувствования может ослабевать, тормозиться и совершенно исчерпываться. Отсюда состояние опьянения, сна, обморока, мнимой смерти (асфиксия) и действительной смерти.

Опьянение есть противоестественное состояние неспособности упорядочить чувственные представления в соответствии с законами опыта, поскольку оно следствие чрезмерных возлияний.

Сон по номинальной дефиниции есть состояние невозможности для здорового человека сознавать представления через внешние чувства. Найти для сна реальную дефиницию — это дело физиологов, пусть они, если могут, объясняют это расслабление, которое есть в то же время накопление сил для новых внешних чувственных ощущений (благодаря чему человек чувствует себя словно новорожденный в мире, а в состоянии сна проходит, пожалуй, треть нашей жизни без сознания и без сожаления).

Противоестественное состояние оцепенения органов чувств, которое обращает на себя даже меньшее вни-

мание, чем естественное, представляет собой аналог опьянения (Trunkenheit); поэтому человек, внезапно разбуженный от крепкого сна, называется [по-немецки] Schlaftrunken. Он еще не в полном сознании. — Но и наяву иногда внезапно находит [на нас] какое-то замешательство, и мы не в состоянии сразу решить, что надо делать в непредвиденном случае; что-то мешает правильному и привычному применению способности рефлексии и останавливает игру чувственных представлений. Тогда говорят: человек сбит с толку, он вне себя (от радости или от испуга), *остолбенел, растерян, ошеломлен, потрясен* (den Tramontano verloren) * и т. п. Такое состояние следует рассматривать как мгновенно одолевший сон, нуждающийся в *сосредоточении* чувственных ощущений. В бурном, внезапно вызванном аффекте (страха, гнева, а также радости) человек, как говорят, *вне себя* (в состоянии *экстаза*, когда человек думает, что он погружен в созерцание, но не в чувственное), сам не свой и как бы на несколько мгновений парализован, не будучи в состоянии применять свои внешние чувства.

§ 27. *Обморок*, обычно после головокружения (после смены многих неоднородных ощущений, быстро повторяющейся и превышающей способность восприятия), представляет собой прелюдию смерти. Полное торможение всех ощущений есть асфиксия, или *мнимая смерть*, которая, насколько можно наблюдать с внешней стороны, только по результату отличается от настоящей смерти (как у утопленника, повешенного, задохнувшегося от угара).

Ни один человек не имеет личного опыта относительно *умирания* (ведь для опыта необходима жизнь); он может наблюдать его только у других. Причиняет ли оно боль, — об этом нельзя судить на основании хрипения или судорог умирающего; скорее, это, по-видимому, чисто механическая реакция жизненной силы и, быть может, приятное ощущение постепенного

* *Трамонтано* или *Трамонтана* — так называется Полярная звезда; и perdere la Tramontana, потерять эту Полярную звезду (путеводную звезду для моряков) — значит быть сбитым с толку, растеряться.

освобождения от всякой боли. — Все люди, даже самые несчастные или самые мудрые, имеют естественный страх перед смертью; но это не ужас перед *умиранием*, а, как справедливо говорит Монтень [24], ужас при мысли о том, что ты *умер* (т. е. мертв); таким образом, кандидат в мертвецы полагает, будто и после своей смерти он имеет эту мысль, думая о трупе, который уже не он сам, как о самом себе в темной могиле или где-то в другом месте. — Это заблуждение неустранимо, оно кроется в [самой] природе мышления как разговора с самим собой и о себе. Мысль: *меня нет* — вообще не может *существовать*; ведь если меня нет, то я и не могу сознавать, что меня нет. Я могу, конечно, сказать: я нездоров и т. п., *предикаты* относительно себя самого я могу мыслить отрицательными (как это бывает при всех verbis), но если, *говоря* в первом лице, *отрицают* самый субъект, то в таком случае субъект сам себя уничтожает, и это есть противоречие.

О воображении

§ 28. *Воображение* (facultas imaginandi), как способность созерцаний и без присутствия предмета, бывает или *продуктивным*, т. е. способностью первоначального изображения предмета (exhibitio originaria), которое, следовательно, предшествует опыту, или *репродуктивным*, производным (exhibitio derivativa), которое воспроизводит в душе имевшееся прежде эмпирическое созерцание. — К первому [виду] изображения относятся чистые созерцания пространства и времени; все остальные предполагают эмпирическое созерцание, которое, если оно связывается с *понятием* о предмете и, следовательно, становится эмпирическим познанием, называется *опытом*. — Воображение, поскольку оно создает образы непроизвольно, называется *фантазией*. Тот, кто привык считать эти образы (внутренние или внешние) данными опыта, есть *фантаст*. Во *сне* (в здоровом состоянии) быть непроизвольной игрушкой своих образов — значит *иметь сновидения*.

Другими словами, воображение бывает или *производительным* (продуктивным), или *воспроизводительным*

(репродуктивным). Но продуктивное воображение все же не бывает *творческим*, т. е. способным породить такое чувственное представление, которое до этого *никогда* не было дано нашей чувственной способности; всегда можно доказать, что для такого представления материал уже был. Тот, кто из семи цветов никогда не видал *красного*, никогда не может иметь ощущения этого цвета; слепой же от рождения не может иметь ощущения ни одного цвета, даже составного цвета, получающегося из смешения двух, например зеленого. Желтый и синий цвет, смешиваясь, дают зеленый цвет; но воображение никогда не могло бы породить ни малейшего представления об этом цвете, если бы мы не *видали* его смешанным.

То же самое можно сказать о каждом из пяти чувств, а именно что получаемые от них ощущения не могут быть образованы воображением во всей их сложности, а первоначально должны быть исторгнуты из чувственной способности. Бывают люди, которые для представления о свете имеют в своей способности зрения данные только для восприятия белого или черного; хотя они и обладают хорошим зрением, видимый мир представляется им чем-то вроде гравюры. Точно так же бывают люди (их больше, чем думают), у которых хороший, даже исключительно тонкий слух, но нисколько не музыкальный; их слуховой орган совершенно невосприимчив к тонам, и они не только не в состоянии подражать им (петь), но не могут отличать их от простого шума. — То же самое бывает и с представлениями вкуса и обоняния, а именно для некоторых специфических ощущений этого вида совершенно отсутствует соответствующее *чувство*; один человек думает, что в этом он понимает другого, тогда как на самом деле ощущения одного полностью отличаются от ощущений другого не только по степени, но и специфически. — Бывают люди, у которых чувство обоняния совершенно отсутствует; ощущение втягивания чистого воздуха через нос они принимают за запах и поэтому ничего не понимают, когда им описывают этот способ ощущения; а там, где нет обоняния, нет и вкуса; и было бы напрасным трудом учить вкусу и внушать его там, где его нет. Голод же

и его удовлетворение (насыщение) — это совсем не то, что вкус.

Таким образом, хотя воображение — великий художник, более того, волшебник, тем не менее оно не имеет творческого характера, а всегда должно заимствовать *материал* для своих порождений из чувств. Но эти порождения из того, что удержано в памяти, не обладают столь всеобщей сообщаемостью, как рассудочные понятия. Однако иногда и восприимчивость к представлениям воображения при их передаче называют (хотя только в переносном значении) *смыслом* (Sinn) и говорят: этот человек ничего не смыслит в этом, хотя неспособность схватывать сообщенные представления и объединять их в мышлении — это недостаток не чувства, а отчасти недостаток рассудка. Такой человек ни о чем не думает даже тогда, когда говорит, и другие поэтому его не понимают; он говорит *бессмыслицу* (non sense), и этот недостаток следует отличать от того, что *лишено смысла*, когда имеет место такое сочетание мыслей, что посторонний не знает, что с этим сделать. То, что слово Sinn (но только в единственном числе) так часто употребляется вместо слова *мысль* и обозначает, как полагают, даже высшую ступень, чем ступень мышления; что о том или другом изречении (Ausspruche) говорят: в нем заключается серьезный или глубокий смысл (отсюда слово Sinnspruch); что здравый человеческий рассудок называют также здравым смыслом (Gemeinsinn) и ставят на первое место, хотя это выражение обозначает в сущности самую низшую ступень познавательной способности, — все это объясняется тем, что воображение, которое доставляет рассудку материал, чтобы (для познания) дать его понятиям содержание, ввиду аналогии его (вымышленных) созерцаний с действительными восприятиями придает, как нам кажется, реальность этим созерцаниям.

§ 29. Для возбуждения или сдерживания воображения * имеется физическое средство — употребление

* Я не говорю здесь о том, что́ не служит средством для цели, а составляет естественное следствие того положения, в какое попадает человек и из-за которого только его воображение сбивает его с толку. Сюда относится *головокружение*, когда смот-

дурманящих веществ; некоторые из них, в виде яда, *ослабляют* жизненную силу (определенные разновидности грибов, багульник, борщевик, чика у перуанцев, ава у жителей южных островов, опиум); другие *усиливают* ее, по крайней мере повышают ее чувствительность (каковы хмельные напитки, вино, пиво или их спиртной экстракт — водка), но все они противоестественны и искусственны. Тот, кто принимает их в таком чрезмерном количестве, что на некоторое время лишается способности упорядочивать свои чувственные представления по законам опыта, называется *пьяным* или *одурманенным*; произвольно или преднамеренно приводить себя в такое состояние — значит *одурманивать себя*. Однако все эти средства должны как будто служить для того, чтобы человек мог забыть ту тяжесть, которая, кажется, с самого начала заключена в его жизни вообще. — Очень распространенная склонность к ним и их влияние на применение рассудка должны быть рассмотрены прежде всего в прагматической антропологии.

Всякое *тихое* одурманивание, т. е. такое, которое не вносит оживления в общество и не содействует обмену мыслями, имеет в себе нечто позорное; таково опьянение опиумом и водкой. Вино и пиво, из которых первое только возбуждает, а второе более питательно и подобно пище сытно, не мешают общительности; все же между ними разница: пиво более располагает к мечтательной замкнутости и часто ведет к грубости, а

рят вниз с края крутого обрыва (или даже с узкого моста без перил), и *морская болезнь*. — Доска, по которой идет человек, чувствующий себя плохо, не нагоняла бы на него страха, если бы она лежала на земле; но если она в виде мостика положена над глубокой пропастью, то мысль уже об одной возможности оступиться действует так сильно, что человек, ступая по ней, действительно подвергается опасности. — Морская болезнь (которую я сам испытал при переезде из Пилау в Кёнигсберг, если только это можно назвать морским путешествием) с ее приступами тошноты зависела, насколько мне это удалось заметить, исключительно от моего зрения, так как, наблюдая из каюты качание корабля, я видел то залив, то гребень волны и то, что корабль постоянно опускался и поднимался, возбуждало посредством воображения через мускулы желудка антиперистальтическое движение кишок[25].

пирушка с вином возбуждает шумное веселье и остроумные разговоры.

Невоздержанность в употреблении [алкогольных] напитков в компании, доходящая до одурения, несомненно, есть невежливость не только по отношению к обществу, в котором находится пьющий, но и по отношению к самому себе, если он встает из-за стола шатаясь, по крайней мере идет нетвердым шагом, или только заговаривается. Но можно многое сказать для смягчения суждения о таком проступке, так как границу самообладания очень легко не заметить и *переступить*; ведь хозяин желает, чтобы благодаря этому акту общительности гость вставал из-за стола вполне удовлетворенный (ut conviva satur[26]).

Беззаботность, а вместе с ней и неосторожность, которые вызывает опьянение, — это обманчивое чувство подъема жизненной силы; в опьянении человек не чувствует трудностей жизни, с преодолением которых постоянно имеет дело природа (в этом и состоит здоровье), и счастлив в своей слабости, ибо природа в нем действительно стремится постепенно возродить его жизнь путем постепенного подъема его сил. — Женщины, священники и евреи обычно не напиваются, по крайней мере тщательно избегают показываться в таком виде, так как в *гражданском* отношении они слабы и им необходима сдержанность (а для этого, безусловно, нужна трезвость). В самом деле, их внешнее достоинство покоится только на *вере* других в их целомудрие, набожность и обособленные законы. Что касается последнего обстоятельства, то все обособленно держащиеся люди, т. е. такие, которые подчиняются не только публичному законодательству страны, но и своему особенному (подобно сектантам), как люди непохожие на других и якобы избранные, обращают на себя особое внимание общества и навлекают на себя резкую критику; поэтому они не могут пренебрегать этим вниманием, и опьянение, которое лишает их такой осмотрительности, для них *скандал*.

О Катоне один его поклонник-стоик говорит: «Его добродетель закалялась вином (virtus eius incaluit mero[27])», а более поздний писатель говорит о древних нем-

цах: «За рюмкой они принимали свои решения (объявить ли войну), чтобы эти решения были твердыми, и обдумывали их в трезвом виде, чтобы они были разумными» [28].

Вино развязывает язык (in vino disertus). Но оно открывает также сердце и служит материальным средством для одного морального свойства, а именно для откровенности. — Не высказывать свои мысли — это удручает человека откровенного, а веселые пьяницы косо смотрят на того, кто слишком сдержанно ведет себя на пирушке, ибо тогда он кажется чем-то вроде наблюдателя, который обращает внимание на недостатки других, а свои собственные утаивает. Юм также говорит: «Неприятен такой собеседник, который ничего не забывает; глупости одного дня должны быть забыты, чтобы уступить место глупостям другого дня» [29]. Разрешение слегка и ненадолго перейти границы трезвости, которое человек получает ради оживления общества, предполагает добродушие. Коварна политика, бывшая в ходу полвека тому назад, когда королевские дворы северных стран отправляли послов, которые умели много пить, не напиваясь, и спаивали других, чтобы от них выведать [что надо] и склонить их на свою сторону; эта политика исчезла вместе с грубостью нравов того времени; и поучение, предостерегающее против этого порока, было бы в настоящее время излишним для образованных классов общества.

Можно ли за рюмкой узнать темперамент или характер того человека, который напивается? — Я думаю, нет. К сокам, циркулирующим в его жилах, в этом состоянии примешивается новая жидкость и имеет место раздражение нервов, которое не *выявляет* более отчетливо *естественную* температуру, а *привносит* другую. — Поэтому один, напиваясь, становится влюбчивым, другой — хвастливым, третий — задиристым, четвертый (чаще всего от пива) — мягкосердечным, или набожным, или же молчаливым; но все они, после того как протрезвятся и им напомнят, чтó они говорили вчера вечером, сами смеются над своим чудны́м или дурным настроением.

§ 30. Оригинальность (не подражательная деятельность) воображения, если она согласуется с понятиями,

называется *гениальностью*, если же с ними не согласуется — *фантазерством*. — Примечательно, что для изображения *разумного* существа мы не можем найти другого подходящего облика, кроме облика человека. Каждый другой в лучшем случае может быть только символом того или иного свойства человека — например, змея служит образом злобной хитрости, — но не представляет самого́ разумного существа. Так, все другие небесные тела мы населяем в своем воображении одними только человеческими фигурами, хотя весьма вероятно, что в зависимости от почвы, на которой они находятся и которая их питает, и тех элементов, из которых они состоят, их облик может быть весьма различным. Всякий другой облик, который мы могли бы им придать, не более как *карикатура* *.

Если нет какого-нибудь чувства (например, зрения) от рождения, то калека по мере возможности старается развивать какое-нибудь другое чувство, которое могло бы заменить недостающее, и в значительной мере пользуется продуктивным воображением; так, он старается уяснить себе формы внешних тел посредством *осязания*, а там, где ввиду значительной величины предмета (например, дома) осязание невозможно, представить себе *размеры* посредством другого чувства, например *слуха*, а именно с помощью эхо в комнате; но в конце концов, если удачная операция делает орган доступным для ощущений, человек должен прежде всего *учиться* слышать и видеть, т. е. пытаться подводить свои восприятия под понятия о такого рода предметах.

Понятия о предметах часто побуждают непроизвольно представлять их себе в образе, созданном нами самими (через продуктивное воображение). Когда мы

* Поэтому и *святая троица* — старик, юноша и птица (голубь) — должны быть представлены не как действительные, сходные с их предметом фигуры, а только как символы. Именно это означают образные выражения нисхождения с небес и восхождения к ним. Для того чтобы подвести под наши понятия о разумном существе созерцание, мы можем поступать только одним способом, а именно прибегать к антропоморфизму, но беда или ребячество возводить символическое представление в понятие о вещи самой по себе.

читаем или слушаем [рассказ] о жизни человека, отличающегося талантом, заслугами или высоким положением в обществе, то обычно мы в своем воображении склонны придавать ему внушительную фигуру; когда же мы слышим рассказ о человеке утонченном и мягком по характеру, мы представляем себе небольшую гибкую фигуру. Не только простолюдин, но и человек, достаточно знающий свет, неприятно поражен, когда узнает, что герой, о котором он составил себе мнение по рассказу о его делах, маленького роста и что, наоборот, утонченный и мягкий Юм — коренастый мужчина. — Поэтому не следует ожидать чего-то с чрезмерным напряжением, так как воображение уже само по себе склонно доходить до крайнего предела, ведь действительность всегда более ограниченна, чем идея, служащая образцом для нее. —

Не следует заранее слишком расхваливать того, кого в первый раз хотят ввести в общество; часто это злостная проделка коварного человека, чтобы сделать его посмешищем. Ибо воображение усиливает представление об ожидаемом настолько, что тот, кого расхвалили, много теряет от сравнения с составленной заранее идеей [о нем]. То же самое бывает, когда сообщают о новом сочинении, спектакле или вообще о чем-то требующем тонкого вкуса, преувеличенно восхваляя их, ведь некоторое разочарование неизбежно при ознакомлении с ними. Достаточно даже заранее прочитать хорошую драму, чтобы ослабить впечатление от представления ее на сцене. — А если то, что было расхвалено, прямо противоположно тому, чего ожидали с нетерпением, то показ его, если только этот предмет вообще-то не вреден, вызывает громкий смех.

Изменчивые, приведенные в движение образы, которые сами по себе не имеют в сущности какого-либо значения, могущего привлечь внимание, — например, мерцание огня в камине или капризные пенящиеся струйки ручья, катящегося по камням, — занимают воображение множеством представлений совершенно другого рода (в сравнении с чисто зрительными представлениями), они по-своему отражаются в душе и погружают в задумчивость. Даже музыка может того, кто слушает ее

не как знаток, [например] поэта, философа, привести в такое настроение, в котором каждый в соответствии со своим занятием или своими склонностями сосредоточивается и овладевает своими мыслями, тогда как, сидя одиноко в своей комнате, он не так удачно уловил бы их. Это явление объясняется, по-видимому, тем, что когда нечто многообразное, которое само по себе не может привлечь внимания, отвлекает [внешнее] чувство от наблюдения другого, более бросающегося в глаза предмета, то мышление становится не только более легким, но и более оживленным, поскольку оно нуждается в более напряженном и более продолжительном воображении, чтобы дать материал своим рассудочным представлениям. Английский «Spectator» рассказывает об одном адвокате, который имел привычку во время своих речей перед судом вынимать из кармана нитку и беспрерывно то наматывать ее на палец, то разматывать; однажды адвокат противной стороны, большой хитрец, вытащил у него из кармана эту нитку, что привело его в крайнее замешательство, так что он говорил чистый вздор; про него и сказали, что он «потерял нить своей речи»[30]. — [Внешнее] чувство, которое привязано к какому-нибудь одному ощущению, не дает возможности (в силу привычки) обращать внимание на другие, посторонние ощущения и, следовательно, не рассеивается ими; но воображение может при этом тем лучше продолжать нормально действовать.

О различных видах чувственной способности к творчеству

§ 31. Имеется три различных вида чувственной способности к творчеству: *изобразительная* способность созерцания в пространстве (imaginatio plastica), *ассоциирующая* способность созерцания во времени (imaginatio associans) и способность *сродства* из общего происхождения представлений друг от друга (affinitas).

A

О чувственной творческой способности к изображению

Прежде чем художник может представить (как бы осязаемо) телесную фигуру, он должен изготовить ее в своем воображении, и тогда эта фигура есть творче-

ство, которое, если оно непроизвольно (например, во сне), называется *фантазией* и не принадлежит художнику; если же оно управляется волей (Willkür), оно называется *композицией, изобретением.* Если художник работает по образам, которые подобны созданиям природы, то его произведения называются *естественными*; если же он (как принц Палагонский[31] в Сицилии) изготовляет по образам, которые не могут встречаться в опыте, то они называются причудливыми, неестественными, карикатурными; такие вымыслы представляют собой как бы сновидение бодрствующего человека (velut aegri somnia vanae finguntur species[32]). — Мы часто и охотно играем воображением, но и воображение (в виде фантазии) также часто, а иногда и весьма некстати, играет нами.

Игра фантазии у спящего человека — это сновидение, которое бывает и когда он здоров; если же это бывает наяву, то это уже признак болезненного состояния. — Сон, как расслабление всякой способности к внешним восприятиям и особенно к произвольным движениям, необходим, по-видимому, всем животным и даже растениям (по аналогии их с животными) ради накопления сил, расходуемых в состоянии бодрствования. Но именно так, по всей вероятности, обстоит дело и со сновидениями: жизненная сила, если бы она во сне не возбуждалась постоянно сновидениями, совсем бы угасла и очень глубокий сон обязательно приводил бы к смерти. — Если кто-то говорит, что крепко спал без сновидений, то это означает только то, что, проснувшись, он не мог припомнить их; подобное бывает и наяву, если продукты воображения сменяются быстро, а именно в том состоянии рассеянности, когда на вопрос, о чем вы думали, устремив пристальный взгляд в одну точку в течение некоторого времени, вы отвечаете, что ни о чем не думали. Если бы при пробуждении не было многих пробелов в нашей памяти (пропущенные по невнимательности связывающие промежуточные представления) и если бы в следующую ночь мы начали свои сны с того самого места, где мы оставили их вчера, — то кто знает, не считали бы мы, что живем в двух различных мирах. — Сновидения — это

мудрое устроение природы для возбуждения жизненной силы через аффекты, относящиеся к непроизвольно сочиняемым нами событиям; они происходят тогда, когда зависящие от произвола телесные движения, а именно движения мускулов, приостановлены. — Однако сновидения не следует принимать за откровения из какого-то невидимого мира.

В

О чувственной творческой способности к ассоциации

Закон *ассоциации* гласит: эмпирические представления, часто следовавшие друг за другом, создают в душе привычку: когда появляется одно из них, вызывать и другие. — Требовать физиологического объяснения этого было бы напрасно, какой бы гипотезой (которая в свою очередь есть творчество) при этом ни пользовались, скажем гипотезой Декарта относительно так называемых материальных идей в мозгу. Во всяком случае ни одно такого рода объяснение не *прагматично*, т. е. нельзя его применять на практике, так как у нас нет никаких знаний о мозге и тех точках в нем, где следы впечатлений от представлений могли бы симпатически согласоваться друг с другом, как бы касаясь друг друга (хотя бы опосредствованно).

Это соседство часто заводит так далеко и воображение так быстро переходит с пятого на десятое, что кажется, будто мы перескакиваем через какие-то промежуточные звенья в цепи представлений, хотя на самом деле мы их просто не осознали, отчего нам приходится часто спрашивать самих себя: где я был, из чего я исходил в своем разговоре и как дошел до этого конечного пункта *.

---

* Вот почему тот, кто затевает разговор в обществе, должен начинать с того, что близко ему и свежо в памяти, и постепенно переходить к более отдаленному, чтобы разговор мог быть интересным. Хорошим и обычным предлогом для этого служит дурная погода для тех, кто только что с улицы приходит в общество, собравшееся для беседы. В самом деле, если, войдя в комнату, начинать разговор с известий из Турции, только что прочитанных в газетах, то это значит совершать насилие над воображением

C

Чувственная творческая способность сродства

Под *сродством* я понимаю соединение, исходящее из происхождения многообразного от одного и того же основания. В обществе отклонение от одной темы разговора и переход к другой из совершенно другой области, к чему приводит эмпирическая ассоциация представлений, основание которых чисто субъективно (т. е. у одного представления ассоциируются не так, как у другого), к чему, говорю я, приводит подобная ассоциация, представляет собой нечто нелепое по форме, что нарушает всякий разговор и обрывает его. — Только тогда, когда тема исчерпана и наступила небольшая пауза, можно завести речь на другую, интересную тему. Беспорядочно блуждающее воображение до такой степени сбивает человека с толку от смены представлений, объективно ничем между собой не связанных, что каждому, кто покидает подобное общество, кажется, будто он видел сон. — Мыслит ли человек молча или делится своими мыслями, всегда должна быть одна тема, на которую нанизывается многообразное, стало быть, при этом должен действовать и рассудок; однако игра воображения следует здесь законам чувственности, которая дает для этого материал, и ассоциация его происходит без осознания правил, но *сообразно* с ними и тем самым с рассудком, хотя и не как исходящая *из* рассудка.

Слово *сродство* (affinitas) напоминает здесь заимствованное из химии аналогичное этой рассудочной связи взаимодействие двух специфически различных, физических, глубоко воздействующих друг на друга и стремящихся к единству веществ, когда это *соединение* производит нечто третье, обладающее свойствами, которые могут возникнуть только благодаря соединению этих двух разнородных веществ. Рассудок и чувственность при всей своей неоднородности сами собой

других, которые не видят, что навело его на это. Душа требует порядка для всякого сообщения мыслей, причем как в разговоре, так и в проповеди очень многое зависит от подготовительных представлений и от начала.

тесно соединяются друг с другом для создания нашего познания, как если бы одно из них происходило от другого или оба от одного общего корня, чего, однако, не может быть, во всяком случае для нас непостижимо, каким образом неоднородное может происходить от одного и того же корня *.

§ 32. Воображение, впрочем, вовсе не такая творческая способность, как это утверждают. Для разумного существа мы не можем мыслить какой-либо другой подходящий образ, кроме образа человека. Поэтому ваятель или живописец, пытаясь изображать ангела или бога, всякий раз создают его в виде человека. Каждая другая фигура, на их взгляд, заключает в себе части, которые по их идее не совместимы с строением разумного существа (например, крылья, когти, копыта). Однако величину они могут создать какую угодно.

Заблуждение, вызванное *силой* воображения человека, часто столь велико, что он полагает, будто то, что у него только в уме, он видит и чувствует вовне. Этим объясняется головокружение у того, кто смотрит в пропасть, хотя вокруг него достаточно площади, чтобы не упасть, или же имеются прочные перила. — Странным бывает страх, испытываемый некоторыми душевнобольными перед внезапным появлением у них внутрен-

---

* Оба первых вида соединения представлений можно называть *математическими* (увеличения), а третий *динамическим* (порождения), благодаря чему получается совершенно новая вещь (как в химии нейтральная соль). Игра сил и в неживой природе, и в живой, в душе и в теле зависит от разложения и соединения неоднородного. Правда, мы познаем их, испытывая их действия, но высшая причина и простые составные части, на которые может разложиться их материя, для нас недостижимы. — В чем может заключаться причина того, что все организмы, какие мы знаем, могут продолжать существование своего вида только путем соединения двух полов (которые называют тогда мужским и женским)? Нельзя ведь считать, будто творец только ради курьеза пошутил и лишь для того, чтобы на нашей планете ввести такой порядок, который ему так понравился; нет, по всей видимости, никак *нельзя* было организмам дать возникнуть из материи нашего земного шара через размножение, не сотворив для этого двух полов. — В каком мраке теряется человеческий разум, когда хочет исследовать или по крайней мере угадать причину этого!

него побуждения вполне добровольно броситься в такую пропасть. — Когда мы видим, как другие люди едят отвратительные вещи (когда, например, тунгус разом высасывает сопли из носа своих детей и проглатывает), у нас появляется позыв к рвоте, как будто нам навязывают такую еду.

Тоска по родине у швейцарцев (и, как я слышал от одного бывалого генерала, у уроженцев Вестфалии и Померании, живущих в некоторых других краях), охватывающая их, когда они находятся в других странах, есть следствие тоски, вызванной воспоминаниями о беззаботной жизни в молодости и приятном обществе, тоски по тем местам, где они наслаждались самыми простыми радостями жизни; впоследствии, вновь посещая родные места, они разочаровываются и так избавляются от своей грусти. Правда, они полагают, будто там все очень изменилось; но дело в том, что они не могут вернуть туда свою молодость; примечательно, что тоска по родине чаще охватывает людей из таких провинций, в которых *мало денег,* но где сильны родственные узы, чем людей, имеющих доход и избравших своим девизом: patria ubi bene.

Если мы раньше слышали, что тот или другой человек злой, нам кажется, что и на лице у него написано коварство; здесь вымысел, особенно когда присовокупляются аффект и страсть, смешивается с опытом и образует с ним одно ощущение. Гельвеций рассказывает, что одна дама разглядела на луне в телескоп тени двух влюбленных; священник, который вскоре после нее стал смотреть в этот же телескоп, сказал: «О нет, мадам, это две колокольни на главной церкви» [33].

К этому можно отнести еще и симпатическое воздействие воображения. Вид человека, корчащегося в конвульсиях или в эпилептическом припадке, побуждает к таким же судорожным движениям; точно так же когда один зевает, вместе с ним зевают и другие; доктор Михаэлис[34] рассказывает, что, когда в североамериканской армии с одним случился припадок буйного помешательства, двое или трое из стоящих рядом при виде этого вдруг испытали то же, хотя у них это состояние скоро прошло; поэтому нельзя советовать людям

со слабыми нервами (ипохондрикам) из любопытства посещать дома умалишенных. Впрочем, чаще всего они и сами избегают этого, так как опасаются за свою голову. — Замечают также, что люди с живым темпераментом, когда кто-то рассказывает им в состоянии аффекта, особенно гнева, о том, что с ним случилось, поглощенные рассказом, меняются в лице и непроизвольно повторяют ту мимику, которая подходит к такому аффекту. — Некоторые утверждают, что у супругов, долгое время живущих в согласии, черты лица постепенно приобретают сходство, и объясняют это тем, будто именно из-за этого сходства они и вступили в брак (similis simili gaudet), но это неверно. Природа скорее тяготеет при половом инстинкте к различию между субъектами, которым надлежит влюбиться друг в друга, чтобы развилось все многообразие, заложенное в их зародышах. Дело в другом: интимность и расположение, с которыми они, уединенно проводя время друг с другом, часто и подолгу смотрят друг другу в глаза, порождают симпатические, сходные выражения лица, которые, закрепившись, в конце концов превращаются в постоянные черты лица.

Наконец, к этой непреднамеренной игре продуктивного воображения, которое в таком случае называется *фантазией*, можно причислить и ту склонность к невинной *лжи*, которая у детей встречается *всегда*, а у взрослых, вообще-то добродушных людей, *время от времени*, иногда чуть ли не как наследственная болезнь; это бывает, когда, не имея в виду никакой выгоды, только ради возбуждения интереса, рассказывают о событиях и мнимых приключениях, которые силой воображения разрастаются как снежный ком. Так, рыцарь Джон Фальстаф у Шекспира[35] из двух людей, одетых в суконные костюмы, сделал к концу рассказа целых пять.

§ 33. Так как воображение богаче представлениями и порождает их больше, чем [внешнее] чувство, то оно, если присоединяется страсть, больше оживляется в отсутствие предмета, чем в его присутствии: когда случается нечто такое, что снова оживляет в душе представление об этом предмете, которое, казалось, на какое-то время исчезло среди других впечатлений. —

Так, один немецкий князь, вообще-то суровый воин, но человек благородный, в своей резиденции влюбился в одну мещанку и, желая позабыть свое увлечение, предпринял путешествие в Италию. Но при возвращении первый его взгляд на дом этой девушки гораздо больше, чем это было бы при постоянных встречах с ней, распалил его воображение, так что он без дальнейшего размышления решился подчиниться своему сердцу, что, к счастью, соответствовало его ожиданиям. —Эта болезнь, как следствие продуктивного воображения, неизлечима ничем, кроме *брака*; истина открывается только в браке (eripitur persona, manet res. *Лукреций*[36]).

Продуктивное воображение создает некоторого рода общение нас с самими собой, хотя только как явлениями внутреннего чувства, но по аналогии с внешними чувствами. Ночь оживляет и поднимает его над его действительным содержанием. Так, луна вечером кажется на небе огромной, а днем — ничтожным облачком. Воображение грезит в том, кто работает в тишине ночи, или ведет спор со своим воображаемым противником, или строит воздушные замки, шагая в своей комнате. Но все, что кажется ему в это время важным, утром после сна теряет свое значение. Однако с течением времени человек чувствует от этой дурной привычки ослабление своих душевных сил. Вот почему очень полезный способ обуздания своего воображения — рано ложиться спать, чтобы можно было рано встать; это необходимо для психологической гигиены; женщины, однако, и ипохондрики (их недуг объясняется именно этим) предпочитают противоположное поведение. — Почему рассказы о привидениях поздней ночью еще можно слушать, но утром, после сна, они кажутся каждому пошлыми и лишенными интереса? — Утром, напротив, спрашивают о том, что нового в доме или в обществе, или же продолжают работу предшествующего дня. Причина этого в следующем: то, что само по себе есть только *игра*, уместно при ослаблении сил, истощенных дневной работой, а то, что есть *дело*, под стать человеку, подкрепленному сном и как бы вновь рожденному.

Недостатки (vitia) воображения заключаются в том, что его вымыслы бывают или просто *необузданными*,

или же *нелепыми* (effrenis aut perversa). Последний недостаток самый худший. Вымыслы первого рода могут, пожалуй, найти для себя место по крайней мере в возможном мире (в басне), а вымыслы второго рода невозможны нигде, ибо они сами себе противоречат. — Ужас, с которым арабы смотрят на каменные изваяния человеческих и животных фигур, часто встречающихся в ливийской пустыне Рас-Сем, так как считают их людьми, которых проклятие превратило в камни[37], относится к вымыслам первого рода, а именно необузданного воображения. — А то, что, по мнению тех же арабов, эти статуи животных в день всеобщего воскресения зарычат на художника и будут упрекать его в том, что он их сделал и не мог им дать душу, — это противоречие. — Необузданная фантазия всегда может произвести впечатление (как фантазия того поэта, у которого кардинал Эсте[38] при поднесении посвященной ему книги спросил: «Синьор Ариосто, откуда, черт возьми, весь этот вздор?»). — Это великолепие от богатства воображения; извращенное же воображение близко к безумию, когда фантазия безгранично властвует над человеком и несчастный не может распоряжаться ходом своих представлений.

Впрочем, художник в политике, точно так же как художник в искусстве, может управлять миром (mundus vult decipi) посредством вымысла, который он ловко подставляет на место действительности, например *свобода* народа, которая (как свобода в английском парламенте) будто бы остается при сохранении сословий, или *равенство* (как во французском конвенте) состоит из одних лишь формальностей; но все же лучше иметь у себя хотя бы только видимость обладания этим благом, облагораживающим человечество, чем явно чувствовать себя лишенным этого блага.

О способности воспроизводить прошедшее и будущее посредством воображения

§ 34. Способность преднамеренно воспроизводить прошедшее — это *способность вспоминать*; а способность представлять себе нечто как будущее — это

способность предвидеть. Обе способности, поскольку они относятся к чувственности, основываются на *ассоциации* представлений прошедшего и будущего состояния субъекта с его настоящим состоянием, и хотя сами они не восприятия, но служат для соединения восприятий *во времени,* для того чтобы то, *чего уже нет,* соединить в связном опыте с тем, *чего еще нет,* посредством того, что *существует в настоящее время.* Они называются *способностями вспоминать* и *предвидеть* (смотреть назад и смотреть вперед, если позволительно так выразиться), потому что мы сознаем свои представления как такие, которые могли бы встретиться в прошедшем или будущем состоянии.

А

О памяти

Память отличается от чисто репродуктивного воображения тем, что она способна *произвольно* воспроизводить прежнее представление, что душа, следовательно, не есть только игра воображения. Фантазия, т. е. творческое воображение, не должно вмешиваться в это, ибо в таком случае память стала бы *изменять.* — Формальные достоинства памяти: быстро *запоминать,* легко *вспоминать* и долго *помнить.* Но эти качества редко встречаются вместе. Если кто-нибудь полагает, что имеет что-то в памяти, но не может довести это до сознания, то говорят, что он не может *припомнить.* Усилия, прилагаемые для этого, очень мучительны; в таком случае лучше всего на некоторое время заняться другими мыслями и только иногда, и то между делом, вспоминать [искомый] объект. Так обычно ловят одно из связанных по ассоциации представлений, которое наводит на верный след.

Удерживать что-нибудь в памяти *методически* (memoriae mandare) — значит *заучивать наизусть* (а не *штудировать,* как говорит простолюдин о проповеднике, который лишь твердит наизусть свою проповедь, перед тем как произнести ее). — Такое запоминание может быть или *механическим,* или *изобретательным,* или *рассудительным.* Первое основывается лишь на

многократном буквальном повторении, например при изучении таблицы умножения, когда ученик должен пройти весь ряд слов, следующих друг за другом в обычном порядке, чтобы дойти до искомого; так, когда ученика спрашивают, сколько будет 3×7, то он, начиная с трижды три, дойдет до цифры 21; но если его спросить, сколько будет 7×3, то он не сразу сообразит и ему придется переставить цифры, чтобы они стояли в обычном порядке. Если надо выучить торжественную формулу, в которой нельзя изменить ни одного слова и которую необходимо, как говорится, отбарабанить, то даже люди с прекрасной памятью не рискуют положиться на нее (именно этот страх и может ввести их в заблуждение) и считают поэтому необходимым читать эту формулу по бумажке; это делают даже самые опытные проповедники, так как в данном случае малейшее изменение слов показалось бы смешным.

Изобретательное запоминание — это способ запечатлевать в памяти представления по ассоциации с побочными представлениями, которые сами по себе (для рассудка) не родственны между собой; например, звуки языка ассоциируются с совершенно неоднородными образами, которые должны соответствовать тем представлениям. Для того чтобы легче удержать нечто в памяти, ее еще больше обременяют побочными представлениями; следовательно, *нелепо* сочетать то, что не может быть объединено под одним и тем же понятием, — это неправильный образ действия воображения. Вместе с тем это и противоречие между средством и целью, так как пытаются облегчить работу памяти, а на самом деле затрудняют ее, без всякой нужды навязывая ей ассоциацию совершенно несходных представлений *.

---

* Так, азбука с картинками, как и Библия с картинками или даже *пандекты* в картинах, представляет собой волшебный фонарь школьного учителя, который хочет сделать своих учеников еще более ребяческими, чем они были. Примером последнего может служить заглавие пандект, рассчитанное на такого рода запоминание: de heredibus suis et legitimis. Первое слово наглядно представлено ящиком с висячими замками, второе — свиньей, третье — двумя скрижалями Моисея.

Остроумные люди редко обладают хорошей памятью (ingeniosis non admodum fida est memoria), — вот наблюдение, объясняющее это явление.

Рассудительное запоминание есть не что иное, как запоминание в мыслях таблицы *деления* системы (например, системы Линнея), когда, полагая, что то или другое позабыто, можно снова ориентироваться, перечисляя те звенья, которые сохранились в памяти; или же [таблицы] *подразделений* целого, представленного наглядно (например, провинций страны на карте, лежащих к северу, востоку и т. д.), ибо для этого требуется еще и рассудок, который со своей стороны помогает воображению. Больше всего содействует вспоминанию *топика,* т. е. специальная таблица для общих понятий, называемых *общими местами,* с помощью деления на классы, подобно тому как в библиотеке книги распределяются по шкафам с различными надписями.

Искусства запоминания (ars mnemonica) как общего учения не существует. К специальным приемам запоминания относятся стихотворные изречения (versus memoriales), так как ритм содержит в себе правильный размер, что приносит большую пользу механизму памяти. — Нельзя пренебрежительно отзываться о лицах с феноменальной памятью, например о Пико делла Мирандола, Скалигере, Анджело Полициано, Мальябекки[39] и т. д., о полигисторах[40], которые хранили в своей голове груз книг на сто верблюдов как материалы для наук; эти люди, быть может, не обладали *способностью суждения,* необходимой для того, чтобы уметь отбирать все эти познания ради целесообразного применения их; но достаточная заслуга уже то, что собрано много сырого материала, хотя потом должны быть присовокуплены другие умы для обработки этого материала с помощью *способности суждения* (tantum scimus, quantum memoria tenemus). Один из древних[41] говорил: «Умение писать погубило память (отчасти сделало ее излишней)». В этом утверждении есть доля правды, ибо простому человеку удобнее исполнять порученные ему разные дела по порядку и припоминать их именно потому, что память здесь чисто механическая и не

примешивается никакое умствование; от ученого же, у которого в голове множество посторонних и побочных мыслей, многие поручения или домашние дела ускользают из-за рассеянности, так как он воспринял их без достаточного внимания. Но очень удобно иметь записную книжку в кармане; тогда можно быть уверенным в том, что все, что отложено в голове, будет найдено совершенно точно и без усилий. Поэтому умение писать всегда остается превосходным искусством, ибо, даже если оно не применяется для сообщения своего знания другим, оно заменяет самую обширную и самую лучшую память, недостаток которой оно может возместить.

Забывчивость (obliviositas), когда голова, как бы часто ее ни наполняли, словно дырявая бочка, всегда остается пустой, — очень большое зло. Иногда винить за это нельзя, например старых людей, которые прекрасно помнят события ранней молодости, но всегда легко забывают то, что случилось недавно. Однако часто это бывает результатом обычной рассеянности, особенно у читательниц романов. Действительно, так как единственное намерение при таком чтении — доставить себе только минутное развлечение, хотя известно, что все это одни только вымыслы, и, следовательно, читательница имеет здесь полную свободу, читая, фантазировать по прихоти своего воображения — а это, естественно, рассеивает внимание и делает привычным *отсутствие внимания к происходящему* в данный момент, — то тем самым память неизбежно ослабляется. — Эта привычка в искусстве убивать время и делать себя бесполезным для людей, а впоследствии и сетовать на то, что жизнь коротка, — один из самых непримиримых врагов памяти, не говоря уже о том, что она ведет к фантазерскому расположению духа.

B

О способности предвидения
(Praevisio)

§ 35. В этой способности мы заинтересованы больше, чем в какой бы то ни было другой, ибо оно условие

всякой возможной деятельности и цели, осуществлению которой человек отдает свои силы. Всякое желание содержит в себе (сомнительное или достоверное) предвидение того, чего можно достигнуть своими силами. Мысленно обращаются к прошлому (вспоминают) только с той целью, чтобы таким образом можно было предвидеть будущее, тогда как в настоящее время вообще осматриваются, чтобы принять решение или быть к чему-то готовым.

Эмпирическое предвидение — это *ожидание подобных случаев* (exspectatio casuum similium); оно не нуждается в основанном на разуме знаний причин и действий, а требует только вспоминания замеченных событий в том порядке, как они обычно следуют друг за другом; повторный опыт приучает их к этому. Моряка и земледельца очень интересует вопрос, какова будет погода. Но в этом отношении мы своими предсказаниями достигаем не намного больше, чем так называемые крестьянские календари, предсказания которых хвалят, когда они сбываются, а когда не сбываются, сразу же забывают, и потому они всегда пользуются некоторым доверием. — Можно было бы подумать, что провидение умышленно покрыло такой непроницаемой пеленой смену погоды, чтобы людям было нелегко угадать, какие приготовления необходимы для того или иного времени года, и чтобы им приходилось применять рассудок, дабы быть готовыми к любым случаям.

Жить сегодняшним днем (без осмотрительности и забот) — это, правда, делает не много чести рассудку человека. Примером этого может служить караиб, который утром продает свой гамак, а вечером озадачен тем, что не знает, как ему спать этой ночью. Но если при этом нет никаких проступков против морали, то человека, закаленного против всяких случайностей, можно считать более счастливым, чем того, кто мрачным взглядом на будущее отравляет всю радость жизни. Из всех видов на будущее, которые только может иметь человек, самый утешительный, конечно, тот, когда человек в данном моральном состоянии имеет основание надеяться на прочность [своего благополучия] и

на дальнейшее движение к еще лучшему. Напротив, если он хотя и мужественно принимает решение начать новую и лучшую жизнь, но ему приходится сказать самому себе: «Ничего из этого не получится, так как ты не раз давал себе такое обещание (откладывая все на завтра) и всякий раз, делая исключение для каждого данного случая, нарушал свое слово», — то это в высшей степени неутешительное состояние — ожидать подобных случаев.

Там, где дело зависит от судьбы, которая тяготеет над нами, а не от применения нашего свободного произвола, предвидение будущего может быть или *предчувствием* (Ahndung, praesensio), или * *чаянием* (praesagitio). Первое как бы указывает на какое-то скрытое чувство того, что еще не наступило; второе — сознание будущего, порожденное рефлексией о законе последовательности в смене событий (о законе каузальности).

Ясно, что всякое предчувствие есть химера; в самом деле, как можно ощущать то, чего еще нет? Но если это суждения, исходящие из смутных понятий о такой причинной связи, то это не предчувствие; понятия, ведущие к этому, можно развить и объяснить, как это бывает при всяком строго обдуманном суждении. — Предчувствия большей частью связаны со страхом; им предшествует тревога, имеющая свои *физические* причины, причем не ясно, что́ служит предметом страха. Бывают, однако, и радостные, и смелые предчувствия у фантазеров, когда они чуют близкое открытие тайны, к которой [внешние] чувства человека невосприимчивы, и бывает предчувствие того, что они, как эпопты, ожидают в мистическом созерцании и верят, что оно вот-вот откроется им. — К такого рода колдовству относится и второе зрение горных шотландцев,

* Последнее время хотят видеть различие между Ahnen и Ahnden; однако первое слово не немецкое, и остается только последнее. — Ahnden означает то же, что помнить (gedenken). Es ahndet mir значит: нечто смутно проносится в моем воспоминании; etwas ahnden значит: поминать кого-то лихом за содеянное им (т. е. его наказывать). Это всегда одно и то же понятие, только по-разному применяемое.

благодаря которому иные из них, как они уверяли, видели повешенным на мачте человека, известие о смерти которого они получили после того, как действительно прибыли в отдаленную гавань.

С

О даре предсказывания

(Facultas divinatrix)

§ 36. Предсказывание, предвещание и прорицание различаются между собой тем, что *первое* есть (или считается таковым) предвидение по законам опыта (стало быть, естественно), *второе* — вопреки известным нам законам опыта (противоестественно), а *третье* есть (или считается таковым) внушение отличной от природы (сверхъестественной) причины, способность которого, поскольку оно проистекает как будто от влияния божества, называется также *даром пророчества* в собственном смысле (ибо в переносном смысле пророчеством называется каждое остроумное отгадывание предстоящего).

Если о ком-нибудь говорят: он *предсказывает* ту или эту судьбу, то это может свидетельствовать о вполне естественной способности. Но о том, кто примешивает к этому и сверхъестественную проницательность, следует говорить: он *прорицает*, как цыгане, вышедшие когда-то из Индии, которые гадание по руке называют чтением по планетам, или астрологи и кладоискатели, к которым надо причислить также и алхимиков. Выше всех их в Древней Греции стояла Пифия[42], а в настоящее время стоит оборванный сибирский шаман. Предсказания ауспиков и гаруспиков[43] у римлян имели в виду не столько узнавание того, что скрыто в обычном ходе вещей, сколько откровение воли богов, которой они, согласно своей религии, должны были покоряться. — Но как это случилось, что поэты *также* стали считать себя [бого]вдохновенными (или одержимыми) [свыше] и вещими (vates) и могли хвастаться, будто в своем поэтическом неистовстве (furor poeticus) они обладают интуицией (Eingebungen haben), можно

объяснить лишь тем, что поэт в отличие от прозаика готовит свою работу второпях и должен ловить благоприятный момент, когда его охватывает внутреннее настроение и непроизвольно наступает прилив живых и сильных образов и чувств, а сам он ведет себя при этом как бы пассивно; ведь недаром существует старая поговорка, что к *гениальности* примешана некоторая доля безумия. На этом основывается также вера в изречения оракулов, имеющиеся как будто в наугад выбранных отрывках сочинений знаменитых (как бы вдохновленных) поэтов (sortes Virgilianae[44]); это напоминает те сборники назидательных изречений, которые святоши новейшего времени составляют в надежде на то, что посредством их им откроется воля небес, или же толкование сивиллиных книг[45], которые якобы предвозвестили римлянам судьбу их государства и часть которых они, увы, потеряли из-за своей чрезмерной скупости.

Все прорицания, предвещающие народу неотвратимую судьбу, которую он и заслуживает и которая, стало быть, вызвана *его свободным произволом,* помимо того, что знать заранее народу *бесполезно,* так как избежать своей судьбы он не может, нелепы еще и тем, что в этом безусловном роке (decretum absolutum) мыслится некий *механизм свободы,* понятие о котором противоречит самому себе.

Но верх нелепости или обмана в подобных прорицаниях заключается, пожалуй, в том, что человека помешанного называли *провидцем* (который видит невидимое), как будто из него говорит дух, который замещает душу, давно покинувшую телесную обитель; а также в том, что бедного душевнобольного (или эпилептика) считали *бесноватым* (одержимым), и если вселившегося в него демона признавали добрым духом, то такого человека у греков называли *мантисом,* а толкователя его [изречений] — *профетом.* — Готовы были пускать в ход всякую глупость, чтобы овладеть будущим, предвидение которого имеет для нас столь огромный интерес, и при этом перепрыгнуть все ступени, которые привели бы к будущему посредством разума на основании опыта. О, curas hominum!

Нет другой столь надежной и столь далеко простирающейся науки, предсказывающей будущее, как астрономия, которая на бесконечное время предсказывает движение небесных светил. Но это не могло помешать тому, чтобы к астрономии тотчас же примешалась и мистика, которая стремилась поставить в зависимость не числа мировых эпох от событий, как этого требует разум, а, наоборот, события — от некоторых священных чисел и которая, таким образом, даже хронологию, столь необходимое условие всей истории, превращала в сказку.

О непроизвольном создании образов в здоровом состоянии, т. е. о сновидении

§ 37. Исследование того, что такое *сон, сновидение, сомнамбулизм* (сюда же относится и громкий разговор во сне) по их естественным свойствам, находится вне сферы *прагматической* антропологии, ведь из этих явлений нельзя извлечь какие-либо правила поведения в состоянии сна; а эти правила имеют значение только для бодрствующего человека, который не хочет сновидений, а хочет спать без всяких мыслей. И приговор того греческого царя, который одного человека, рассказавшего своим друзьям, что он во сне убил царя, присудил к смерти под тем предлогом, что «это бы ему не приснилось, если бы он не замышлял этого наяву», противоречит опыту и жесток. «Когда мы бодрствуем, у нас один мир для всех, а когда мы спим, у каждого свой собственный мир». — Сновидение, по-видимому, столь необходимо требуется для сна, что смерть и сон были бы тождественными, если бы сон не сопровождался сновидениями как естественным, хотя и непроизвольным возбуждением внутренних жизненных органов посредством воображения. Так, я очень хорошо помню, как я, еще ребенком, когда, утомленный играми, ложился спать и начинал засыпать, видел сон, как будто я упал в воду и кружусь по воде, готовый совсем утонуть; от этого сна я быстро пробуждался, чтобы вскоре заснуть снова и спокойнее; это бывало, вероятно, потому, что деятельность грудных мышц при

дыхании, полностью зависящем от нашей воли, была ослаблена и таким образом от задержки дыхания было затруднено движение сердца, тем самым должно было снова вступить в действие воображение во сне. — Сюда же относится благотворное действие сновидений при так называемом *кошмаре* (incubus). В самом деле, без этого страшного представления о душащем нас призраке и без напряжения всей мышечной силы для того, чтобы принять другое положение, остановка кровообращения могла бы быстро положить конец [нашей] жизни. Кажется, именно поэтому природа устроила так, чтобы большей частью нам снились тяжелые сны, полные опасностей: такие представления сильнее возбуждают душевные силы, чем тогда, когда все совершается по нашему желанию и нашей воле. Часто мы видим во сне, что не можем стать на ноги, или заблудились, или запнулись и остановились во время проповеди, или по забывчивости вместо парика надели ночной колпак и в таком виде появились в обществе, или можем летать по воздуху как нам вздумается, или пробуждаемся с веселым смехом, сами не зная почему. Конечно, никогда не удастся объяснить, как это случается, что во сне мы часто переносимся в давно прошедшее время, ведем разговоры с давно умершими людьми; нам хочется как будто считать это сном, и все же что-то заставляет нас признать эти грезы действительностью. Но одно можно считать несомненным: не может быть сна без сновидения, а тот, кто полагает, будто ему ничего не снилось, только позабыл свои сновидения.

О способности обозначения (Facultas signatrix)

§ 38. Способность познания настоящего как средство соединения представлений о предвидимом с прошедшим есть *способность обозначения.* — Действие души по осуществлению этого соединения есть *обозначение* (signatio); оно называется также сигнификацией (Signalieren), бóльшую степень которой называют *отличением.*

Образы вещей (созерцания), поскольку они служат средством представления через понятия, суть *символы*, а познание через них называется символическим или *образным* (speciosa). *Знаки* еще не символы, ведь они могут быть и чисто опосредствованными (косвенными) приметами, которые сами по себе ничего не значат и только присовокуплением приводят к созерцаниям, а через созерцания к понятиям; поэтому *символическое* познание следует противопоставлять не *интуитивному*, а *дискурсивному* познанию, в котором знак (character) сопровождает понятие только как страж (custos), чтобы при случае воспроизводить его. Таким образом, символическое познание противоположно не интуитивному (через чувственное созерцание), а интеллектуальному (через понятия). Символы суть только средство рассудка, но средство косвенное, через *аналогию* с теми или иными созерцаниями, к которым могут быть применены понятия рассудка, чтобы с помощью изображения предмета придать понятию значение.

Тот, кто может выражаться только символически, имеет еще мало рассудочных понятий, а столь часто приводящая в восхищение живость изображения в речи дикарей (иногда и мнимых мудрецов в неразвитом еще народе) — это только признак бедности в отношении понятий, а потому и в отношении слов для выражения понятий; например, когда дикарь в Америке говорит: «Мы хотим зарыть боевой топор», то это означает: «Мы хотим заключить мир»; и действительно, все древние певцы от Гомера до Оссиана или от Орфея до пророков блеском своего изложения обязаны лишь недостаточности средств для выражения своих понятий.

Выдавать (вместе со Сведенборгом) действительные, данные нашим [внешним] чувствам явления в мире только за символ умопостигаемого мира, скрытого по ту их сторону, — значит *впадать в мистику*. Но в изображении понятий (называемых идеями), которые относятся к моральности, составляющей суть всякой религии, стало быть [относятся] к чистому разуму, отличать символическое от интеллектуального (богослужение от религии), полезную и необходимую, правда

в течение некоторого времени, оболочку от сущности дела — значит *просвещать*; иначе *идеал* (чистого практического разума) подменяется *идолом*, а конечная цель не достигается. — Бесспорно, все народы мира начали с этой подмены, и если дело идет о том, что́ сами их учители, составляя свои священные писания, действительно думали, то эти писания следует истолковывать не символически, а *буквально*; было бы нечестно искажать смысл их слов. Но если дело идет не только о *правдивости* учителя, но также и главным образом об *истине* учения, то можно и должно толковать это учение как чисто символический способ представления сопровождать эти идеи установленными формальностями и обычаями; иначе их интеллектуальный смысл, составляющий конечную цель, был бы утрачен.

§ 39. Знаки можно делить на *произвольные* знаки (умения), *естественные* знаки и *знамения*.

А. К первым относятся: 1) *знаки жестов* (мимические, которые отчасти бывают и естественными); 2) *письменные знаки* (буквы — знаки для звуков); 3) *музыкальные знаки* (ноты); 4) знаки, условно принятые отдельными людьми и предназначенные только для зрения *(цифры)*; 5) *знаки* [отличия] *сословий* у свободных людей, пользующихся наследуемыми привилегиями (гербы); 6) *служебные знаки* форменной одежды (мундир и ливрея); 7) *знаки отличия* по службе (орденские ленты); 8) *знаки позора* (клеймо и т. п.). — Сюда же относятся запятые, точки, знаки вопроса или аффекта, удивления (знаки препинания) в написанном.

Каждый язык есть обозначение мыслей, и, наоборот, самый лучший способ обозначения мыслей есть обозначение с помощью языка, этого величайшего средства понять себя и других. Мыслить — значит *говорить* с самим собой (индейцы на Таити называют мышление речью в животе), значит внутренне (через репродуктивное воображение) *слышать* себя самого. Для глухого от рождения его речь есть ощущение игры его губ, языка и подбородка, и вряд ли можно представить себе, чтобы разговор его был чем-то бо́льшим, нежели игра телесными чувствами; при этом он не имеет и не мыслит понятий в собственном смысле слова. — Но

и те, кто может и говорить, и слышать, не всегда поэтому понимают себя или других; именно отсутствием способности обозначения или ее ошибочным применением (так как знаки принимаются за вещи, и наоборот), особенно в делах разума, объясняется то, что люди, говорящие на одном и том же языке, бесконечно далеки друг от друга по понятиям; а это обнаруживается только случайно, когда каждый начинает действовать по своему собственному понятию.

B. Во-вторых, что касается естественных знаков, то с точки зрения времени знаки относятся к обозначаемым вещам или как *демонстративные,* или как *напоминающие,* или как *прогностические.*

Удары пульса обозначают для врача лихорадочное состояние пациента в настоящее время, как дым свидетельствует об огне. Реактивы позволяют химику обнаружить вещества, скрыто находящиеся в воде, так же как флюгер показывает направление ветра и т. д. Но свидетельствует ли *румянец* об осознании виновности или, скорее, о тонком чувстве чести, вызванном уже одним лишь предположением о чем-то таком, чего следует стыдиться, — это во многих случаях неизвестно.

Курганы и мавзолеи — это знаки увековечения памяти усопших, так же как пирамиды — вечной памяти о прежнем могуществе того или иного царя. — Слои, содержащие раковины в местностях, расположенных далеко от моря, или щели камнеточцев на высоких Альпах, или вулканические остатки там, где ныне из земли не вырывается никакого огня, обозначают для нас прежнее состояние мира и дают основу для *археологии* природы, правда не с такой наглядностью, как зарубцевавшиеся раны воина. — Развалины Пальмиры, Бальбека и Персеполя — это красноречивые памятники искусства древних царств и печальные признаки смены *всех* вещей.

Прогностические знаки интересуют нас больше всех других, так как в цепи изменений настоящее есть лишь один миг, а определяющее основание способности желания принимает в соображение настоящее только ради будущих последствий (ob futura consequentia) и обращает внимание главным образом на эти последствия. —

Самые верные прогнозы будущих событий в мире дает астрономия; но она бывает ребяческой и фантастичной, если фигуры и сочетания звезд, и перемены в положении планет рассматриваются как аллегорические письмена на небе, по которым можно предсказывать судьбу человека (в astrologia iudiciaria).

Естественные прогностические знаки предстоящей болезни, или выздоровления, или (как facies Hippocratica) близкой смерти суть явления, которые, будучи основаны на продолжительном и многократном опыте, могут служить врачу руководством в способе лечения, если усматривается связь между ними как причинами и действиями; таково, [например], состояние кризиса. Но гадания авгуров и гаруспиков, практиковавшиеся римлянами в политических целях, были только проявлением освященного государством суеверия, для того чтобы повелевать народом в моменты опасности.

С. Что же касается *знамений* (событий, в которых извращается природа вещей), то кроме таких, которым в настоящее время уже не придают значения (рождение уродов у людей и животных), знаки и знамения на небе, кометы, светящиеся шары, мелькающие высоко в небе, северное сияние, даже солнечное и лунное затмение, особенно когда многие из таких знамений происходят в одно и то же время или сопровождаются войной, чумой и т. п., в прежнее время казались испуганной черни предвещающими близость дня страшного суда и конец мира.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Стоит еще здесь остановиться на странной игре воображения с людьми, когда они смешивают знаки с вещами, усматривая в знаках внутреннюю реальность, как если бы предметы должны были сообразоваться со знаками. — Так как путь луны делится на четыре фазы (новолуние, первая четверть, полнолуние и последняя четверть) и в целых числах он с наибольшей точностью может быть определен в 28 дней (поэтому и зодиак у арабов распределялся по 28 домам луны), четверть которых составляет 7 дней, — то ввиду

этого число 7 получило мистическое значение, так что и сотворение мира должно было сообразоваться с этим числом особенно потому, что (по системе Птолемея) считалось, что имеется 7 планет, так же как 7 звуков в гамме, 7 простых цветов в радуге, 7 металлов. Отсюда же возникли и семилетия (7 × 7 и, так как у индейцев число 9 также мистическое, 7 × 9, равно и 9 × 9), по истечении которых человеческая жизнь находится якобы в большой опасности; поэтому 70 семилетий (490 лет) в иудейской и христианской хронологии не только составляют период важнейших перемен (между призванием богом Авраама и рождением Христа), но и как бы a priori определяют с полной точностью исторические периоды, как будто не хронология должна сообразоваться с историей, а, наоборот, история с хронологией.

Но и в других случаях установилась привычка ставить вещи в зависимость от цифр. Если врач, которому пациент посылает вознаграждение через своего слугу, обнаружит в пакете 11 дукатов, он заподозрит этого слугу в том, что тот утаил один дукат, ибо почему же нет полной дюжины? — Если кто-нибудь на аукционе покупает фарфоровый сервиз, то он предложит меньше, если в сервизе не будет полной дюжины; а если в нем окажется тринадцать тарелок, то тринадцатую он будет ценить лишь постольку, поскольку у него есть уверенность, что, если одна тарелка разобьется, в сервизе все же будет дюжина их. Но так как гостей не приглашают дюжинами, то какой смысл отдавать предпочтение именно этому четному числу? Один человек завещал своему двоюродному брату 11 серебряных ложек и прибавил в завещании: «Он сам прекрасно знает, почему я не завещаю ему двенадцатой» (этот беспутный малый однажды за столом своего родственника тайком положил одну ложку в карман, чтó хозяин отлично заметил, но в то время не захотел пристыдить его). При вскрытии завещания можно было легко догадаться, чтó, собственно, хотел сказать завещатель, но только потому, что распространен предрассудок, что полное число — дюжина. — Такое же мистическое значение приобрели и 12 знаков зодиака (не по аналогии ли с этим числом в Англии выбирается 12 судей?). В Ита-

лии, Германии, а может быть и в других странах, [иметь] 13 гостей за столом считается чем-то зловещим, поскольку полагают, что кто-нибудь из них должен умереть именно в этом году, так же как за судейским столом, где заседают 12 судей, 13-м может быть только подсудимый, которого следует судить. (Мне однажды самому пришлось сидеть за таким столом, где хозяйка дома, приглашая гостей садиться, заметила это мнимое зло и, дабы не испортить хорошее настроение гостей, потихоньку распорядилась, чтобы ее сын встал из-за стола и обедал в другой комнате.) — Даже одна лишь величина чисел, если имеется достаточное количество вещей, которые они обозначают, возбуждает удивление только потому, что она не доведена до круглой цифры десятичной системы (значит, произвольно принятой). Так, китайский император, говорят, имеет флот из 9999 кораблей, и каждый, узнав об этом, втайне сам себя спрашивает, а почему не на один больше? Правда, на этот вопрос можно было бы ответить просто: потому что этого числа кораблей достаточно для его потребностей. Но вопрос в сущности не имеет в виду эти потребности, а имеет в виду только некоторого рода мистику чисел. — Еще хуже бывает, но нередко, когда кто-нибудь, скупостью и обманом скопив себе состояние в 90 000 талеров, не может успокоиться до тех пор, пока не доведет его до 100 000 талеров, хотя и не использует их, и из-за этого, быть может, если и не попадет на виселицу, то по крайней мере вполне заслужит ее.

До какого только ребячества не доходит человек даже в зрелом возрасте, когда он находится на поводу у чувственности! Посмотрим теперь, насколько было бы лучше, если бы он шел дорогой, освещенной рассудком.

О познавательной способности, поскольку она основывается на рассудке

Деление

§ 40. *Рассудок* как способность *мыслить* (представлять себе нечто посредством *понятий*) называется также *высшей* познавательной способностью (в отличие

от чувственности как *низшей*) потому, что способность [иметь] созерцания (чистые или эмпирические) дает только единичное в предметах, тогда как способность [давать] понятия дает общее в представлениях об этих предметах, [т. е.] *правило,* которому должно быть подчинено многообразие чувственных созерцаний, чтобы создать единство для познания объекта. — Хотя, конечно, *рассудок* имеет *более важное значение,* чем чувственность, которой животные, лишенные рассудка, могут кое-как обходиться, [действуя] по врожденным инстинктам, как народ без главы, но глава без народа (рассудок без чувственности) ничего не в состоянии сделать. Следовательно, между ними не может быть спора о рангах, хотя одну способность называют высшей, а другую — низшей.

Но слово *рассудок* употребляется и в особом значении, а именно когда он как член деления вместе с двумя другими подчиняется рассудку в более общем значении, и в таком случае высшая познавательная способность (materialiter, т. е. рассматриваемая не сама по себе, а в отношении к *познанию* предметов) состоит из *рассудка, способности суждения* и *разума.* — Теперь мы представим наблюдения над людьми относительно того, чем один отличается от других по этим умственным дарованиям или их привычному применению или злоупотреблению ими, сперва при здоровом состоянии души, а затем в случаях душевной болезни.

Антропологическое сравнение трех высших познавательных способностей друг с другом

§ 41. Правильный рассудок — это тот, который блещет не столько обилием понятий, сколько их *соответствием* с познанием предмета, следовательно, обладает способностью и навыком к схватыванию *истины.* Некоторые люди имеют в голове много понятий, которые все сводятся к *сходству* с тем, что хотят от них услышать, но не соответствуют объекту и его определению. Такой человек может иметь понятия большого объема и даже *гибкие* понятия. Правильный рассудок, достигающий понятий обычного познания, называется *здравым* (для домашнего обихода достаточным) рас-

судком. Он говорит вместе с центурионом у Ювенала: quod sapio, satis est mihi, non ego curo — esse quod Arcesilas aerumnosique Solones [46]. Само собой понятно, что природный дар прямого и правильного рассудка — ограничивать себя в отношении объема познания, к какому он способен, и поэтому наделенный им действует *скромно*.

§ 42. Если под словом *рассудок* понимают вообще способность познания правил (и, значит, познание посредством понятий), так что он заключает в себе всю *высшую* познавательную способность, то под этим следует понимать не те правила, по которым *природа* руководит людьми в их деятельности, как это бывает у животных, побуждаемых природным инстинктом, а только те правила, которые человек *устанавливает* сам. То, чему он только учится и что он таким образом хранит в памяти, он делает лишь механически (по законам репродуктивного воображения) и без [участия] рассудка. Слуга, который должен сказать комплимент по определенной формуле, не нуждается в рассудке, т. е. ему нет нужды думать самому; но рассудок ему нужен, когда он в отсутствие своего господина должен вести его домашние дела; при этом могут стать необходимыми некоторые правила для руководства, предписываемые не буквально.

Правильный рассудок, *обладающая большим опытом* способность суждения и *основательный* разум составляют всю сферу интеллектуальной познавательной способности прежде всего постольку, поскольку эта способность рассматривается как средство содействия практическому, т. е. для [достижения] целей.

Правильный рассудок есть здравый рассудок, поскольку в нем есть *соответствие* понятий с целью их применения. Так как достаточность (sufficientia) и *точность* (praecisio), соединенные вместе, составляют *соответствие*, т. е. [следующее] свойство понятия: содержать в себе не больше и не меньше того, что нужно для предмета (conceptus rem adaequans), — то правильный рассудок — первая и важнейшая интеллектуальная способность, так как достигает своей цели с *наименьшим* количеством средств.

Коварство, способность к интригам, часто считается [свойством] большого, хотя и употребляемого во зло, ума; но оно как раз образ мыслей очень ограниченных людей и весьма отличается от житейской мудрости, видимостью которой оно, как таковое, обладает. Прямодушного человека можно обмануть только раз, а это становится по своим последствиям очень невыгодным для собственных намерений хитреца.

Для слуги или для чиновника, выполняющего определенные распоряжения, достаточно иметь только рассудок. Офицер, которому для порученного ему дела предписано лишь общее правило и который должен сам решить, как ему поступать в том или ином случае, должен обладать способностью суждения; генерал, которому следует рассмотреть все возможные случаи и придумать для них правила, должен иметь разум. — Таланты, необходимые для этих различных положений, очень различны. «На второй ступени иногда блистают люди, которые не заметны были на первой» (tel brille au second rang, qui s'éclipse au premier [47]).

Умствовать еще не значит обладать рассудком; выставлять напоказ максимы, но совершать (как Кристина Шведская [48]) поступки, противоречащие им, еще не значит быть разумным. — Дело здесь обстоит так, как с ответом графа Рочестера английскому королю Карлу II, когда король однажды застал графа в состоянии глубокой задумчивости и спросил его: «О чем Вы так глубоко задумались?» — Ответ: «Я обдумываю эпитафию для Вашего Величества». Вопрос: «Как она гласит?» — Ответ: «Здесь покоится король Карл II, который говорил в своей жизни много умного, но ничего умного не сделал» [49].

Молчать в компании и только время от времени высказывать самое обыкновенное суждение как будто свидетельствует о рассудительности, так же как некоторая степень *грубости* выдается за (старую немецкую) *честность.*

* * *

Естественный рассудок может посредством обучения обогащаться множеством понятий и быть снабжен

правилами; но второй интеллектуальной способности, а именно способности распознавать, подходит ли к данному случаю правило или нет, т. е. *способности суждения* (iudicium), *научиться* нельзя; ее можно только упражнять; поэтому ее рост есть *зрелость* и тот рассудок, который приходит только с годами. Нетрудно понять, что иначе и быть не может, так как обучаются только благодаря тому, что сообщаются правила. Следовательно, если бы были наставления для способности суждения, то должны были бы быть общие правила, по которым можно было бы распознать, подходит ли к данному случаю правило или нет; а это отодвигало бы тот же вопрос все дальше и дальше — в бесконечность. Следовательно, это тот рассудок, о котором говорят, что он приходит только с годами и основывается на личном продолжительном опыте; а Французская республика ищет его суждения в так называемой палате пэров.

Эта способность, которая имеет дело только с тем, что выполнимо, что годится и что прилично (для технической, эстетической и практической способности суждения), не столь блестяща, как та, которая расширяет [познание], ибо она только сопутствует здравому рассудку и составляет связующее звено между ним и разумом.

§ 43. Если рассудок есть способность [давать] правила, а способность суждения — способность находить особенное, поскольку оно подходит под правило, то *разум* есть способность выводить особенное из общего и это особенное представлять по принципам и как нечто необходимое. — Таким образом, разум можно определить как способность *судить* по основоположениям и (в практическом отношении) *поступать* по ним. Для каждого морального суждения (стало быть, и для религии) человек нуждается в разуме и не может полагаться на постановления и общепринятые обычаи. — *Идеи* суть понятия разума, для которых в опыте не может быть дан адекватно ни один предмет. Они не созерцания (не созерцания пространства и времени) и не чувства (как их хочет представить учение о счастье): те и другие принадлежат к чувственности; идеи — это

понятия о совершенстве, к которому можно, правда, приближаться, но которого никогда нельзя полностью достигнуть.

Умствование (без здравого рассудка) — это такое применение разума, которое упускает из виду конечную цель отчасти по неспособности, отчасти по ошибочности точки зрения. Давать разуму неистовствовать — значит по форме своих мыслей поступать в соответствии с принципами, но по содержанию или цели употреблять средства, прямо противоположные этой цели.

Подчиненные не должны умствовать (резонировать), так как от них часто должен быть скрыт, по крайней мере остаться неизвестным, принцип, согласно которому следует поступать; но предводитель (генерал) должен обладать разумом, так как ему не может быть дана инструкция для каждого данного случая. Было бы несправедливо требовать, чтобы так называемый мирянин (laicus) не пользовался в делах религии, которая должна цениться как мораль, своим собственным разумом, а следовал назначенному *духовному лицу* (clericus), стало быть чужому разуму, ведь в сфере морального каждый сам должен отвечать за свое поведение, а духовное лицо не возьмет, да и не может взять это на свой страх и риск.

Но в этих случаях люди склонны считать, что их личность будет в большей безопасности, если откажутся от применения собственного разума и пассивно и послушно покорятся готовым предписаниям святых. Это они делают не столько из чувства своей неспособности проникнуть в дело (ведь суть всякой религии составляет мораль, которая каждому человеку скоро сама собой становится ясной), сколько из *ухищрения* отчасти для того, чтобы в случае какого-то промаха иметь возможность свалить свою вину на других, а отчасти и главным образом, чтобы под благовидным предлогом обойти то существенное (движение души), что гораздо труднее, чем культ.

Конечно, было бы слишком требовать от людей *мудрости* как идеи законосообразно полного практического применения разума; но даже самую ничтожную степень ее никто другой не может внушить человеку;

каждый должен извлечь ее из самого себя. Предписание, которое содействует достижению ее, заключает в себе три следующие максимы: 1) мыслить самому; 2) мыслить себя (в общении с людьми) на месте другого, 3) всегда мыслить в согласии с самим собой.

Человек достигает полного применения своего разума, если иметь в виду его *умение* (способность [осуществить] любое намерение), примерно к двадцати годам; если иметь в виду *житейскую мудрость* ([способность] использовать других людей для своих целей) — к сорока, а *мудрости* он достигает примерно к шестидесяти годам; но в этот последний период мудрость бывает скорее *негативной*: она дает нам понять все глупости двух первых периодов; в это время можно сказать: «Жаль, что приходится умирать именно тогда, когда мы только научились, как нам следует жить по-настоящему хорошо» [50]; но и в этом возрасте редко можно услышать подобное суждение, так как привязанность к жизни становится тем сильнее, чем меньше делá и наслаждения имеют ценность для жизни.

§ 44. Так же как способность находить для общего (для правила) особенное есть *способность суждения*, так способность придумывать для особенного общее есть *остроумие* (ingenium). Дело первой способности — замечать различия в многообразном, отчасти и в тождественном; дело второй — замечать тождество многообразного, отчасти и различного. — Самый превосходный талант в обеих способностях — замечать малейшие сходства или несходства; способность к этому называется *проницательностью* (acumen), а наблюдения такого рода — *тонкими*. Эти тонкости, если они не расширяют познания, называются пустыми *остротами* или *умствованиями* (vanae argutationes) и могут быть обвинены в бесполезном, хотя и не в ошибочном, применении рассудка вообще. — Таким образом, проницательность не только связана со способностью суждения, но присуща и остроумию; разница лишь в том, что в первом случае ее достоинство усматривается больше в *точности* (cognitio exacta), а во втором случае — в богатстве тонкого ума; вот почему остроумие иногда называют *блестящим*; и подобно тому как природа в своих

цветах ведет, кажется, скорее, игру, а в плодах — свое дело, так и талант, который встречается в остроумии, считается талантом более низкого разряда (по целям разума), чем талант, присущий первой способности. — Обыденный и *здравый* рассудок не притязает ни на остроумие, ни на проницательность, представляющие собой некоторого рода роскошь ума, здравый же рассудок ограничивается насущными потребностями.

О немощах и болезнях души, касающихся ее познавательной способности

А

Общее деление

§ 45. Недостатки познавательной способности — это или *немощи души*, или *душевные болезни*. — Болезни души, касающиеся познавательной способности, можно подвести под два основных рода. Первый — это *ипохондрия*, второй — *душевное расстройство* (мания). В *первом* случае больной вполне сознает, что ход его мыслей не правильный, но его разум не имеет достаточно власти над собой, чтобы управлять течением мыслей, задерживать или ускорять его. Радость некстати и печаль некстати, стало быть, настроения меняются у него как погода, которую надо принимать такой, какая она есть. — Душевное расстройство — это произвольный ход мыслей, имеющий свои собственные (субъективные) правила, которые, однако, находятся в противоречии с (объективными) правилами, соответствующими законам опыта.

В отношении чувственных представлений душевное расстройство есть или *идиотизм* (Unsinnigkeit), или *помешательство*. Как извращенность способности суждения и разума, оно называется *сумасшествием* или *безумием*. Тот, чьи вымыслы не согласуются, как правило, с законами опыта (грезит наяву), — *фантазер* (Grillenfänger); если же он таков в состоянии *аффекта*, он называется *энтузиастом*. Неожиданные приступы фантазера называются экстатическими (raptus).

Простоватый, неумный, бестолковый, несуразный, глупец и дурак отличаются от душевнорасстроенного не только по степени, но и по качеству своего душевного состояния; несмотря на их недостатки, их нельзя заключить в сумасшедший дом, т. е. в такое место, где люди при полной зрелости и совершеннолетии должны быть управляемы чужим разумом даже в самых незначительных житейских делах. — Помешательство в сочетании с аффектом есть *безумие,* которое часто может быть оригинальным, но может проявляться при этом непроизвольно; тогда оно, как поэтическое вдохновение (furor poeticus), может граничить с *гениальностью*; такое состояние при более легком, но беспорядочном притоке идей, когда оно затрагивает разум, называется *мечтательностью*. *Долгое размышление* об одной и той же идее, не направленной на какую-либо возможную цель, — например, идея о потере супруга, которого нельзя ведь вернуть к жизни, чтобы в самой скорби искать успокоения, — называется тихим *помешательством*. — *Суеверие* можно сравнить, скорее, с помешательством, а *мечтательность* с *сумасшествием*. Людей с последним недугом часто (более деликатно) называют *экзальтированными* или же эксцентричными.

Бред во время лихорадки или близкие к эпилепсии припадки неистовства, которые иногда при сильном воображении симпатически вызываются от одного лишь пристального взгляда человека, находящегося в состоянии неистовства (ввиду этого любопытных людей с очень слабыми нервами не следует близко подпускать к этим несчастным), нельзя еще считать помешательством, ибо это явление временное. — То, что называют *блажью* (не душевная болезнь, ведь под этим обычно понимают меланхолическое извращение внутреннего чувства), большей частью есть граничащее с помешательством *высокомерие* человека, чье притязание на то, чтобы другие в сопоставлении с ним презирали себя, прямо противоречит его собственному намерению (подобно намерению помешанного), ибо именно этим он побуждает других всеми возможными способами ущемлять его самомнение, дразнить его и отдавать на посмещище за его оскорбляющую глупость. — Слабее выражение *при-*

чуды (marotte), которые бывают у каждого: правило, которое должно было бы быть, по мнению такого человека, принято всеми, но не находит одобрения у умных людей, например: о своей способности предчувствий, о некоторых внушениях, напоминающих гения Сократа, о каких-то влияниях, якобы основанных на опыте, но необъяснимых, как [влияние] симпатии, антипатии и идиосинкразии (qualitates occultae); все это стрекочет у него в голове, как сверчок, которого, однако, никто слышать не может. — Самое слабое из всех отступлений за пределы рассудка — это [так называемый] *конек,* склонность усердно заниматься как серьезным делом предметами воображения, которыми рассудок только играет для забавы; это значит быть деятельным в безделье. Для людей старых, удалившихся на покой и обеспеченных, такое расположение духа, возвращающее как бы к беззаботному детству, не только полезно для здоровья как возбуждающее жизненную силу, но и мило, хотя и достойно осмеяния, однако так, что тот, над кем смеются, может и сам добродушно смеяться вместе с другими. — Но и у более молодых и у занятых людей такие слабости служат для отдыха, и любители умствовать, которые с педантичной серьезностью порицают эти маленькие невинные глупости, заслуживают того, чтобы им напомнили наставление Стерна: «Пусть каждый ездит на своем коне по улицам города, куда ему вздумается, лишь бы он не заставлял тебя сесть сзади» [51].

B

О душевной немощи в познавательной способности

§ 46. Тот, кто лишен остроумия, *тупоумен* (obtusum caput). Впрочем, там, где дело касается рассудка и разума, он может быть и очень неглупым, только не следует позволять ему играть роль поэта; так, Клавий [52], которого его школьный учитель уже хотел отдать в учение к кузнецу, ввиду того что он не умел писать стихи, стал великим математиком, как только ему попалась в руки математическая книга. — *Медленно* постигаю-

щий ум еще не значит слабый ум, так же как *быстро* схватывающий ум не всегда есть основательный ум, а часто бывает очень поверхностным.

Недостаток способности суждения *при отсутствии* остроумия есть *глупость* (stupiditas). Тот же самый недостаток, но *при наличии* остроумия, есть *придурь*. — Тот, кто обнаруживает способность суждения в делах, *смышлен*. Если он при этом еще и остроумен, то он *умен*. Тот, кто только аффектирует одно из этих качеств, — *остряк* или *умник*, существо отвратительное. — На ошибках *учатся* (durch Schaden wird man gewitzigt); но если человек в этой школе дошел до того, что может учить других на их ошибках, то он *проученный* (abgewitzigt). — *Невежество* еще не глупость; так, одна дама на вопрос академика, едят ли лошади также ночью, ответила: «Как может такой ученый человек быть настолько глупым?» Впрочем, уже одно то, что человек знает, как верно поставить вопрос (чтобы получить сведения от природы или от других людей), доказывает, что он толковый.

Простоват тот, кто *немногое* может понять своим рассудком; но на этом основании его нельзя считать глупым, если это немногое он понимает не превратно. Честен, но *глуп* (как некоторые несправедливо говорят о прислуге из Померании) — это выражение ложное и заслуживающее крайнего порицания. Оно ложно, ибо честность (исполнение долга из принципов) есть практический разум. Оно заслуживает крайнего порицания, ибо предполагает, что каждый, будь он только способен на это, стал бы обманывать и что не обманывает он только потому, что недостаточно умен и ловок. — Вот почему такие пословицы, как «он пороха не выдумает», «ни рыба ни мясо», «он звезд с неба не хватает», доказывают, что имеются человеконенавистнические основоположения, а именно что мы сомневаемся в наличии доброй воли у людей, которых мы знаем, но уверены в их неспособности. Так, говорит Юм, падишах доверяет свой гарем не добродетели тех, кто должен его охранять, а их неспособности (черным евнухам). — Быть очень *ограниченным* в отношении *объема* своих понятий — это еще не глупость, все зависит от *каче-*

ства этих понятий (основоположений). — То, что люди позволяют себя обманывать кладоискателям, алхимикам и устроителям лотерей, объясняется не их глупостью, а их злой волей, [стремящейся] без соответствующих личных усилий разбогатеть за чужой счет. *Хитрость,* изворотливость, лукавство (versutia, astutia) — это уменье обманывать других. Вопрос здесь в том, действительно ли обманщик *умнее* того, кого легко обмануть, и действительно ли последний глуп? *Прямодушного* человека, который легко *доверяет* (верит, дает кредит) другому, иногда, хотя и очень несправедливо, называют *дураком,* потому что он легкая добыча для плута; об этом говорит пословица: «Купцы радуются, когда дураки приходят на рынок». Я поступлю правильно и умно, если тому, кто меня раз обманул, никогда больше верить не буду, ибо у него порочные принципы. Но было бы мизантропией не верить ни одному человеку только потому, что *один* меня обманул. Собственно говоря, именно обманщик — дурак. — А что, если человек, будучи сильно обманут, вдруг почувствует себя в состоянии обходиться без других людей и их доверия? В таком случае изменится, конечно, характер, который он *показывает* другим, но лишь в том смысле, что, вместо того чтобы *смеяться* над обманутым обманщиком, начинают *плевать* на счастливого; а в этом корысть небольшая *.

---

* Живущие среди нас палестинцы из-за своих ростовщических наклонностей со времени их изгнания, поскольку дело касается большинства их, не без основания пользуются славой обманщиков. Правда, кажется странным думать, что целый *народ* состоит из обманщиков; но ведь не менее странно предполагать, что целая нация может состоять из одних купцов, из которых наибольшая часть, связанная старым суеверием, признанным теми государствами, в которых она живет, не ищет гражданских почестей, а потерю их хочет возместить выгодами, извлекаемыми с помощью обмана, практикуемого по отношению к народу, под покровительством которого она находится, и даже по отношению друг к другу. Впрочем, иначе и не может быть, когда целый народ состоит из купцов как непроизводительных членов общества (как, например, евреи в Польше); значит, если не быть непоследовательным, нельзя уничтожить их общественное устроение, санкционированное старыми уставами и признанное нами (имеющими некоторые общие с ними священные книги), среди которых они

§ 47. *Рассеянность* (distractio) есть состояние отвлечения внимания (abstractio) от тех или иных господствующих представлений через перенесение внимания на другие, неоднородные с ними представления. Если она преднамеренна, она называется *отвлечением* (dissipatio); если же непроизвольна — *невнимательностью к окружающему* (absentia).

Одна из душевных немощей состоит в том, что репродуктивное воображение останавливается на одном представлении и обращает на него большое или продолжительное внимание и не может оторваться от этого представления, т. е. снова сделать свое течение свободным. Если эта дурная привычка становится постоянной и направлена на один и тот же предмет, то это может довести до помешательства. Быть рассеянным в обще-

---

живут, хотя они в общении с нами высшим основоположением своей морали считают изречение: «Покупатель, гляди в оба». — Вместо бесполезного плана — читать этому народу нравоучения относительно обмана и чести — я предпочитаю высказать свое предположение о происхождении этого странного устроения (а именно того, что целый народ состоит из купцов). — Богатство создавалось в древнейшие времена торговлей с Индией, а оттуда торговля шла по суше до западных берегов Средиземного моря и гаваней Финикии (к которой принадлежит и Палестина). — Правда, эта торговля могла идти и через некоторые другие места, как, например, через Пальмиру, а в более древние времена морем через Тир и Сидон или при некотором отклонении от берега через Элат, а также от арабских берегов к Большим Фивам и таким образом через Египет по направлению к сирийским берегам; но Палестина (главным городом которой был Иерусалим) занимала очень выгодное положение и для караванной торговли. Вероятно, накопление Соломоном богатств было следствием этой торговли, и до римской эпохи окрестные страны были полны купцов, которые после разрушения этого города, поскольку они еще прежде имели широкие связи с торговыми людьми, говорившими на том же языке и исповедовавшими ту же веру, постепенно распространялись по более отдаленным странам (в Европе) вместе со своим языком и своей верой, оставаясь связанными между собой, и в тех государствах, куда они переселились, могли находить защиту из-за выгод, доставляемых их торговлей; таким образом, их рассеяние по всему миру при единстве их религии и языка надо рассматривать не как исполнение *проклятия*, поразившего этот народ, а, скорее, как *благословение* их; тем более что их богатство в расчете на одного человека в настоящее время превосходит, вероятно, богатство каждого другого одинакового по численности народа.

стве *невежливо,* а иногда и смешно. Женщины обычно не впадают в такое состояние; разве только когда они занимаются науками. У слуги, если он, прислуживая за столом, рассеян, обычно на уме что-то дурное: или он что-то замышляет, или опасается последствия чего-то.

Но *развлекать себя,* т. е. направлять свое непроизвольно репродуктивное воображение на что-то другое, например когда священник хочет удержать в памяти свою проповедь и помешать появлению в голове посторонних мыслей, — это необходимый, а отчасти и искусственный образ действий для заботы о здоровье души. Длительное размышление над одним и тем же предметом оставляет как бы резонанс, который (как одна и та же музыка для танца, если она продолжается долго, все еще отдается в ушах того, кто возвращается с бала, или как дети беспрестанно повторяют одну и ту же понравившуюся им шутку, особенно если она звучит ритмически) — который, говорю я, забивает голову и может исчезнуть, только если отвлечься и направить внимание на другие предметы, например взяться за чтение газет. — *Собраться с мыслями* (collectio animi), чтобы быть готовым к каждой новой работе, — значит восстанавливать равновесие душевных сил, что содействует душевному здоровью. Лучшее средство для этого — разговор в обществе на темы, меняющиеся словно в игре; но разговор не должен перескакивать с одной темы на другую вопреки естественной ассоциации идей, иначе внимание общества рассеется, поскольку все перемешивается и исчезает единство беседы, следовательно, душа вновь чувствует себя сбитой с толку и нуждается в новом развлечении, чтобы отделаться от предыдущего.

Отсюда ясно, что для занятых людей имеется особое (не обычное) искусство, относящееся к диететике души, — искусство развлекаться, чтобы собраться с силами. — Но когда уже собрались с мыслями, т. е. приготовились пользоваться ими в любом направлении, нельзя назвать *рассеянным* того, кто в неподходящем месте и в деловых отношениях с другими усердно предается своим мыслям и потому не обращает внимания на эти отношения; его можно упрекнуть лишь в отсут-

ствии внимания к окружающему, а в обществе оно, конечно, неприлично. — Следовательно, развлекать себя, не будучи рассеянным, — это не обычное искусство; если же рассеянность становится привычной, то у человека, подверженного этому злу, всегда какой-то сонный вид, а в компании он бесполезен, так как слепо следует свободной игре своего воображения, не регулируемого разумом. — *Чтение романов* не только приводит часто в дурное настроение духа, но и делает рассеянность привычной. В самом деле, хотя обрисовка в них характеров, действительно встречающихся у людей (правда, с некоторым преувеличением), дает мыслям некую *связность,* как в действительной истории, изложение которой всегда должно быть в той или иной мере *систематическим,* однако такое чтение способствует тому, что душа во время чтения отвлекается (а именно вводит другие события как вымыслы) и ход мыслей становится *отрывочным,* так что представления об одном и том же предмете приводятся в движение разрозненно (sparsim), а не вместе (coniunctim) согласно единству рассудка. Проповедник с церковной кафедры, или профессор в академической аудитории, или обвинитель и защитник на суде, для того чтобы, свободно излагая [свои мысли] (экспромтом) или во всяком случае рассказывая, обнаружить спокойствие духа, должны проявить *троякое* внимание: во-первых, иметь в виду то, что они говорят *теперь,* чтобы ясно представить это; во-вторых, памятовать о том, что они *уже сказали,* и, в-третьих, предвидеть то, что они сию минуту *хотят сказать.* Если они не обратят внимания на один из этих трех моментов, т. е. не поставят их в таком порядке, то они приведут и самих себя, и своих слушателей или читателей в состояние рассеянности, и тогда даже ясный ум не сможет отвести от себя упрека в *сбивчивости.*

§ 48. Рассудок, сам по себе здоровый (без душевных слабостей), может обнаруживать слабости в своем применении, которые делают необходимым либо *откладывать* [его применение], пока человек не достигнет надлежащей зрелости, либо в гражданских делах *замещать* его личность другой личностью. Неспособность (естественная или правовая) вообще-то здорового чело-

века *лично* применять свой рассудок в гражданских делах называются *недееспособностью* (Unmündigkeit); если причина ее в незрелости возраста, она называется *несовершеннолетием*; если же она основывается на законоположениях, касающихся гражданских дел, она называется *законной* или *гражданской* недееспособностью.

Дети по природе недееспособны, и родители — их естественные опекуны. *Женщина* во всяком возрасте признается в гражданском отношении недееспособной; супруг — ее естественный куратор. Если же каждый из супругов живет на свои собственные средства, то куратор — другой человек. — Хотя женщина по природе своего пола достаточно речиста, чтобы и перед судом (если тяжба идет о *моем* и *твоем*) защищать себя и своего мужа, если иметь в виду одну сторону — говорение, так что в буквальном смысле ее можно было бы считать сверхдееспособной (übermündig), — тем не менее женщины, так же как их полу не пристало идти на войну, не могут лично отстаивать в суде свои права и самостоятельно вести гражданские дела, а могут это только через своего представителя. И эта основанная на законах недееспособность в общественных делах делает женщину более влиятельной в делах домашнего обихода, так как здесь вступает *право более слабого*, уважать и защищать которое мужчина считает себя призванным самой своей природой.

Но *делать* себя недееспособным, как бы это ни было унизительно, все же очень удобно; и вполне естественно, что нет недостатка в начальниках, умеющих использовать податливость черни (так как сама она объединяется с трудом) и представлять как величайшую, даже смертельную, опасность пользование *собственным* рассудком без руководства со стороны других. Главы государства называют себя *отцами страны*, ибо они лучше, чем их *подданные*, знают, как сделать этих подданных счастливыми; но народ для своего собственного блага осужден на постоянную недееспособность, и если Адам Смит [53] несправедливо говорит о первых, что все они без исключения были величайшими расточителями, то его убедительно опровергают изданные в некоторых странах (мудрые!) законы против излишней роскоши.

Духовенство строго и постоянно держит под своей опекой *мирян*. Народ не имеет ни голоса, ни мнения в решении вопроса о своем пути к царству небесному. Чтобы попасть туда, ему собственные глаза не нужны, его ведут туда другие, и, хотя ему дают в руки Священное писание, чтобы он мог читать своими глазами, его наставники в то же время предупреждают его, что «в Священном писании следует находить только то, что требуют находить в нем они, наставники»; и вообще механическое обращение с людьми под управлением других есть самое надежное средство соблюдения законного порядка.

Ученые люди, как правило, охотно вверяют своим женам опеку над собой в домашних делах. Один ученый, который зарылся в книги, так ответил слуге, услышав его крик о том, что в одной из комнат начался пожар: «Вы же знаете, что всеми такими делами занимается моя жена». — Наконец, уже приобретенная политическая дееспособность может для расточителя повлечь за собой возврат к гражданской недееспособности, если он, достигнув совершеннолетия, обнаружит слабость рассудка в управлении своим имуществом, что уподобляет его ребенку или слабоумному; впрочем, суждение об этом находится вне сферы антропологии.

§ 49. Бестолковый человек (hebes), подобный незакаленному ножу или топору, — это тот, кому ничего нельзя втолковать, кто не способен чему-нибудь *научиться*. Тот, кто в состоянии только подражать, называется *простофилей*; напротив, тот, кто сам может создать произведение ума или искусства, называется *человеком с головой*. Совершенно отлична от этого *простота* (в противоположность *утонченности*), о которой говорят: «Совершенное искусство вновь становится природой» — и которой достигают поздно; это способность без излишней траты средств, т. е. не действуя окольными путями, достигать той же цели. Тот, кто обладает таким дарованием (мудрец), при всей своей простоте вовсе не простоват.

Глупым называют прежде всего того, кто непригоден к делу, так как он не обладает способностью суждения.

Глупец тот, кто жертвует тем, что имеет ценность, ради целей, которые никакой ценности не имеют; например, ради блеска вне своего дома жертвует домашним счастьем. Того, чья глупость оскорбительна, называют *дураком*. — Можно иногда назвать человека глупым, не обижая его этим; более того, он сам себе в этом может признаться; но ни один человек не может равнодушно слушать, как его называют *дураком*, т. е. орудием плутов (по словам Попа) *. *Высокомерный* человек — дурак, ибо прежде всего *глупо* ожидать от других, чтобы они в сравнении со мной ставили себя ни во что, и потому они всегда чинят мне препоны, делающие невозможным [исполнение] моих намерений. Но это имеет своим последствием лишь высмеивание. Однако в таком притязании заключается и оскорбление, а это справедливо вызывает *ненависть*. — Слово *дурочка* в применении к женщине не такое жесткое, так как мужчина не думает, что его может оскорблять пустое самомнение женщины. Вот почему нам кажется, что бранное слово *дурак* применимо только к высокомерным мужчинам. — Если того, кто (временно или всегда) вредит себе, называют дураком, следовательно, к презрению к нему примешивают ненависть, хотя он нас и не оскорбил, то это следует считать оскорблением, нанесенным человечеству вообще и, значит, всякому другому человеку. Того, кто поступает вопреки своей правомерной выгоде, также иногда называют дураком, хотя он вредит только себе самому. — Аруэ, отец Вольтера, говорил всем, кто поздравлял его с такими знаменитыми сыновьями: «У меня два сына и оба дураки, один дурак в прозе, а другой в стихах» [54] (один ударился в янсенизм[55] и его преследовали, другой за свои сатирические стихотворения попал в Бастилию). Вообще глупый человек усматривает в *вещах*, а дурак — в *себе*

* Если кому-нибудь в ответ на его забавные выходки говорят: «Вы *не умны*», то для этого существуют более мягкие выражения: «Вы шутите» или «Вы не *рассудительный* человек». Рассудителен тот, кто судит правильно и практически, но безыскусственно. Правда, опыт может сделать рассудительного человека *благоразумным*, т. е. способным к *искусному* применению рассудка, но одна лишь *природа* может сделать его рассудительным.

самом больше ценности, чем следовало бы, если бы он был разумным.

Когда человека называют *франтом* или *фатом*, то с этим связывается представление о том, что он *неумен*, в том смысле, что он дурак. Первый — молодой дурак, а второй — старый дурак; обоих обманывают плуты и хитрецы; причем первый вызывает у других сострадание, а второй — горькие и презрительные насмешки. Один остроумный немецкий философ и поэт [56] объяснил названия fat и sot (под общим названием fou) таким примером: «Первый, — говорит он, — это молодой немец, который отправляется в Париж; второй — это тот же немец, который только что вернулся из Парижа».

* * *

Полная душевная слабость, когда ее недостаточно даже для животного применения жизненной силы (как у *кретинов* в Уэльсе) или достаточно лишь для механического подражания внешним действиям, доступным и для животных (пилить, копать и т. п.), называется *слабоумием* и может рассматриваться не как душевная болезнь, а, скорее, как недостаток души.

C

О душевных болезнях

§ 50. Основное деление душевных болезней, как это было показано выше, — это деление на *ипохондрию* (Grillenkrankheit) и на *душевное расстройство* (мания). Название первой дано по аналогии со стрекочущими звуками сверчка (Hausgrille) в тишине ночи; эти звуки нарушают душевное спокойствие, необходимое для сна. Болезнь ипохондрика состоит только в том, что некоторые внутренние телесные ощущения не столько обнаруживают действительно имеющийся недуг в теле, сколько внушают страх перед ним; человеческая природа имеет то странное свойство (которого нет у животных), что от сосредоточения внимания на некоторых местных *впечатлениях* ощущение их усиливается или же стано-

вится более продолжительным, тогда как *отвлечение*, преднамеренное или вызванное другими, посторонними занятиями, ослабляет эти впечатления и, если оно становится привычным, вовсе их устраняет *. Так ипохондрия (как душевная болезнь) становится причиной воображаемых телесных недугов, относительно которых больной сознает, что они не более как плод воображения, но время от времени он не может удержаться от того, чтобы не считать их чем-то действительным, или, наоборот, из действительного телесного недомогания (например, из ощущения тяжести после обеда от плохо перевариваемой пищи) он создает себе фантастические представления о всевозможных внушающих опасение внешних событиях и беспокоится о своих делах, но все это исчезает, как только пищеварение окончится и вздутие живота прекратится. — Ипохондрик — это самый жалкий фантазер: он упрям, не может отказаться от вымыслов своего больного воображения и постоянно осаждает жалобами врача, которому приходится возиться с ним и утешать его как ребенка (пилюлями из хлебных крошек вместо всяких лекарств). Когда такой пациент, который постоянно прихварывает, но не заболевает, начинает читать медицинские книги, то он становится совершенно невыносимым, ибо ему мерещится, будто все недуги, о которых говорится в этих книгах, он ощущает в своем теле. — — Одним из признаков такого воображения служит чрезмерная веселость, остроты и громкий смех, которому этот больной иногда отдается, и его настроения постоянно меняются. Эту болезнь питает по-детски выражаемый страх перед мыслью о *смерти*. Тот, кто не в состоянии мужественно отвернуться от этой мысли, никогда не может как следует наслаждаться жизнью.

По эту сторону границы душевного расстройства находится *внезапная смена настроений* (raptus), когда неожиданно для всех перескакивают от одной темы

---

* В другом своем сочинении [57] я отметил, что отвлечение внимания от некоторых болезненных ощущений и сосредоточение его на каком-нибудь другом предмете, произвольно схваченном в наших мыслях, в состоянии до такой степени противостоять этим ощущениям, что они не переходят в болезнь.

к другой, совершенно противоположной. Иногда это предшествует душевному расстройству как его примета. Но часто ум настолько извращен, что эти припадки беспорядочности и нарушения правил становятся у такого человека правилом. — Самоубийство часто бывает лишь следствием такой смены настроений. В самом деле, тот, кто в состоянии аффекта перерезает себе глотку, вскоре после этого терпеливо позволяет зашивать себе рану.

Меланхолия (Tiefsinnigkeit) может быть вызвана и одной лишь иллюзией горя, которую создает *угрюмый* человек (склонный к скорби), мучающий самого себя. Такая задумчивость сама по себе, правда, еще не душевное расстройство, но может привести к нему. — Впрочем, ошибочно, хотя и часто, говорят о *задумчивом* математике (например, о профессоре Хаузене [58]), но подразумевают под этим глубокомысленного [ученого].

§ 51. *Бред* (delirium) наяву в *лихорадочном* состоянии — это телесная болезнь, требующая врачебного вмешательства. Из тех, кто бредит, только тот, у кого врач не находит подобных болезненных признаков, называется *помешанным*; для помешательства слово *расстройство* только более мягкое выражение. Следовательно, если кто-нибудь преднамеренно натворил что-то и встает вопрос, виновен ли он в этом и как велика его вина, стало быть, если прежде всего надо решить вопрос, был ли он тогда в уме или нет, то суд должен направить его не на медицинский, а (ввиду некомпетентности судебных органов) на философский факультет. Вопрос, владел ли обвиняемый при совершении проступка своей естественной способностью суждения и рассудка, — вопрос всецело психологический, и хотя телесное изменение органов души, быть может, и бывает иногда причиной неестественного нарушения закона долга (присущего каждому человеку), но врачи и физиологи вообще еще не в состоянии проникнуть в механизм человека настолько, чтобы из него объяснить внезапные побуждения к таким преступным деяниям или (без анатомического исследования тела) предвидеть их; *судебная медицина* (medicina forensis), если возникает вопрос, находился ли преступник в состоянии

помешательства, или это было решением, принятым в здравом рассудке, есть вмешательство в чужое дело, в котором судья ничего не понимает и которое, поскольку не принадлежит к его ведомству, должно во всяком случае быть направлено на другой факультет *.

§ 52. Нелегко дать систематическое деление того, что представляет собой существенный и неизлечимый беспорядок; впрочем, малополезно заниматься этим: так как силы субъекта не принимают в этом участия (не то что при телесных заболеваниях), а цель может быть достигнута только применением собственного рассудка [больного], то все лечебные методы должны в этом отношении оказаться бесполезными. Тем не менее антропология, хотя в данном случае она может быть прагматической только косвенно, а именно может указывать только то, чего не надо делать, должна дать по крайней мере общий очерк этого глубочайшего унижения человечества, но возникающего из самой природы. Помешательство вообще можно разделить на *беспорядочное*, *методическое* и *систематическое*.

1) *Идиотизм* (amentia) — неспособность привести свои представления в порядок, необходимый хотя бы только для возможности опыта. В домах для умалишенных особенно подвержены этой болезни женщины из-за своэй болтливости: в их рассказах столько от пылкого воображения, что никто не понимает, чтó, собственно, они хотели сказать. Это помешательство *беспорядочное*.

2) *Умопомрачение* (dementia) — это такое душевное расстройство, когда все, что рассказывает больной,

---

* Так, подобного рода судья признал сумасшедшим и на этом основании освободил от смертной казни человека, который, будучи приговорен к заключению в исправительном доме, в отчаянии убил ребенка. — Тот, говорил он, кто из ложных посылок делает правильные выводы, — сумасшедший. Упомянутый человек признал в качестве принципа, что заключение в исправительном доме навсегда лишает честного имени, а это хуже смерти (что ложно), и, сделав вывод из этой посылки, он пришел к решению, что заслуживает смерти. — Следовательно, он был сумасшедшим и, как таковой, освобождается от смертной казни. — На основании такого аргумента нетрудно признать всех преступников сумасшедшими, которых следует жалеть и лечить, а не наказывать.

хотя и соответствует формальным законам мышления, [необходимым] для осуществления опыта, но из-за неправильно сочиняющего воображения собственные представления принимаются за восприятия. Им страдают те, кто полагает, будто все вокруг них враги, кто всякое выражение лица, каждое слово или вообще незначительное действие других рассматривает как направленное против него и как ловушку. — Эти люди в своем несчастном ослеплении с такой проницательностью излагают то, что́ другие делают без всякого злого умысла, истолковывая это как нечто нацеленное против них, что следовало бы воздать должное их рассудку, если бы только данные были верны. — Я никогда не видел, чтобы кто-нибудь вылечился от этой болезни (ибо это особая склонность к неистовству разума). Но таких людей нельзя считать нуждающимися в больничном лечении, так как, заботясь лишь о себе, они обращают свою мнимую хитрость на самосохранение, не подвергая других опасности, стало быть, их не следует ради безопасности лишать свободы. Этот второй вид помешательства — *методическое*.

3) *Сумасшествие* (insania) — это нарушенная *способность суждения*. В этом случае душу сбивают с толку аналогии, принимаемые за понятия схожих между собой предметов; и таким образом воображение, действуя подобно рассудку, сочетая несовместимые вещи, выдает это сочетание за всеобщее, содержащее в себе эти представления. Такого рода душевнобольные большей частью очень довольны собой, придумывают пошлые вещи и находят удовлетворение в столь широком родстве понятий, согласующихся, по их мнению, между собой. Помешательство этого рода неизлечимо, ибо оно подобно поэзии вообще представляет собой нечто творческое и тешит больных своим многообразием. — Этот третий вид помешательства хотя и методический, но только *фрагментарный*.

4) *Безумие* (vesania) — это болезнь расстроенного *разума*. — Душевнобольной перепрыгивает всю лестницу опыта и гонится за принципами, которые могут быть совершенно свободны от критерия опыта, и воображает, будто постигает непостижимое. — Изобретение

квадратуры круга, perpetuum mobile, разгадка сверхчувственных сил природы и постижение тайны святой троицы — все это в его власти. Он самый спокойный из всех больных, находящихся в лечебницах, и, занятый лишь своими спекуляциями, дальше всех от буйства; дело в том, что он с полным самодовольством не обращает внимания на все трудности исследования. — Этот четвертый вид помешательства можно было бы назвать *систематическим*.

В этом виде душевного расстройства имеют место не только сбивчивость и отклонение от правил применения разума, но и *положительное неразумие*, т. е. *другое* правило, совершенно другая точка зрения, на которую, так сказать, становится душа и с которой все предметы выглядят иначе; sensorium commune, которое необходимо для единства *жизни* (животного), оказывается в этом случае помещенным в отдаленное от него место (отсюда слово *помешательство*); так, гористая местность, если ее рисовать с высоты птичьего полета, дает повод к совершенно другому суждению о местности, чем в том случае, если ее рассматривают, находясь на равнине. Правда, душа не чувствует или не видит себя в каком-нибудь другом месте (ведь она не может воспринимать себя по своему месту в пространстве, не впадая в противоречие, иначе она созерцала бы себя как объект своего внешнего чувства, тогда как она может быть для самой себя объектом только внутреннего чувства), но этим, как бы там ни было, объясняют так называемое помешательство. — Удивительно, однако, что силы расстроенной души все же объединяются в систему и природа даже в неразумие стремится внести принцип их связи, чтобы способность мышления не оставалась в бездействии, если и не объективно, для действительного познания вещей, то хотя бы только субъективно, ради [сохранения] животной жизни.

Напротив, попытка наблюдать себя при помощи физических средств в таком состоянии, которое близко к помешательству и в которое произвольно приводят себя, чтобы посредством этого наблюдения лучше понять также непроизвольное состояние, — такая попытка достаточно разумна, ибо стремится исследовать причины

явлений. Но опасно экспериментировать над душой и делать ее в некоторой степени больной, чтобы наблюдать и исследовать свою природу через явления, которые могли бы здесь обнаружиться. — Так, Гельмонт[59] утверждает, что, после того как он принял некоторую дозу напеля (ядовитый корень), у него было такое ощущение, будто он *мыслит желудком*. Другой врач постепенно увеличивал прием камфоры, пока ему не показалось, будто на улице все пришло в великое смятение. Многие так долго делали над собой эксперименты с опиумом, что доходили до полной душевной слабости, когда переставали употреблять это средство для оживления мышления. — Искусственно вызванное помешательство легко может перейти в настоящее.

Разрозненные замечания

§ 53. С развитием зародыша человека развивается и зародыш помешательства, если это помешательство наследственное. Опасно родниться с семьей, в которой был хотя бы один такой больной. Сколько бы ни было детей от четы, которые избавлены от этого дурного наследства, поскольку они все урождаются, например, в отца или его родителей и предков, но, если только мать в своем семействе имела хоть одного душевнобольного (хотя бы сама она была свободна от этого недуга), в этой семье все же может появиться ребенок, который уродится в семью своей матери (как это можно наблюдать и во внешнем сходстве) и у которого будет *наследственное* душевное расстройство.

Часто утверждают, что знают случайные причины этой болезни, и представляют ее не как наследственную, а как приобретенную, как если бы в этом был виноват сам несчастный больной. «Он помешался от *любви*», — говорят об одном, «он сошел с ума от *высокомерия*», — говорят о другом, «он *заучился*», — говорят о третьем. — То обстоятельство, что тот влюбился в особу, рассчитывать на вступление в брак с которой было бы величайшей глупостью, было не причиной безумия, а следствием его. Что же касается высокомерия, то притязание ничего не стоящего человека на то, чтобы другие

угодничали перед ним, и его чванливость *предполагают* безумие, без которого он не дошел бы до такого поведения.

Что же касается *заучивания* *, то нет надобности предостерегать от него молодых людей. Здесь молодежь нуждается скорее в шпорах, чем в узде. Даже самые большие и беспрестанные усилия в этом направлении могут только *утомить* душу, так что человек перестает любить науку, но не могут *расстроить* душу, если только она уже до этого не была извращена и потому пристрастилась к мистическим книгам и к откровениям, которые выходят за пределы здравого человеческого рассудка. Сюда относится и склонность заниматься чтением книг, содержащих благочестивые назидания, только ради буквы, не думая о моральной стороне; для этого один автор нашел выражение «помешан на чтении» (schrifttoll).

Я сомневаюсь, что существует различие между общим безумием (delirium generale) и безумием, связанным с определенным предметом (delirium circa obiectum). *Неразумие* (оно есть нечто положительное, а не просто отсутствие разума), точно так же как и разум, есть лишь *форма,* к которой могут приноравливаться объекты, и, значит, оба направлены на общее. Но о том, с чем при вспышке безумных наклонностей (а это обычно происходит внезапно) прежде всего сталкивается душа (с *материей,* на которую натыкаются и о которой впоследствии будут молоть всякий вздор), помешанный и будет главным образом мечтать, так как из-за новизны впечатления оно засело в нем сильнее, чем все последующее.

О том, у кого в голове не все в порядке, говорят также: «Он перешел экватор», как будто тот человек, который впервые переходит линию жаркого пояса,

---

* То, что купцы *заторговываются* и строят обширные планы, превышающие их силы, — это обычное явление. Но заботливые родители не должны опасаться избытка прилежания молодых людей (если только у них голова здоровая). Природа сама предохраняет от перегружения знанием уже тем, что учащимся надоедают те предметы, над которыми они долго и тем не менее напрасно ломали себе голову.

подвергается опасности потерять рассудок. Но это только недоразумение. Оно имеет лишь тот смысл, что глупец, который надеется сразу же после путешествия в Индию разбогатеть без особого труда, уже здесь составляет свой план как дурак; во время исполнения этого плана недавно появившееся безумие растет, и при возвращении [на родину], если даже счастье ему улыбнулось, оно проявляется уже во всей своей полноте.

Подозрение, что у него с головой неладно, падает уже на того, кто *громко говорит* сам с собой или кто один в комнате *жестикулирует*. — Еще более подозрительно, если он полагает, что способен к вдохновениям и разговаривает и общается с высшими существами; но такого подозрения нет, если он хотя, быть может, и признает других святых людей способными к таким сверхчувственным созерцаниям, но не воображает, будто бы и сам он относится к числу этих избранников, да и не выражает такого желания и, следовательно, исключает себя из их числа.

Единственный общий признак помешательства — это потеря *здравого смысла* (sensus communis) и появление вместо него *логического своемыслия* (sensus privatus); так, человек в ясный день видит на своем столе горящую свечу, которой рядом стоящие не видят, или слышит голос, которого другие не слышат. В самом деле, имеется субъективно необходимый критерий правильности наших суждений вообще, а значит, и здоровья нашего рассудка: мы испытываем свой рассудок на *рассудке других,* не *обособляем* себя со своим рассудком и судим в своем частном представлении как бы *публично*. Вот почему запрещение книг, рассчитанных только на теоретические мнения (особенно если они не имеют влияния на законный образ действий), оскорбляет человечество, ведь таким запретом отнимают от нас если не единственное, то величайшее и самое пригодное средство исправить свои *собственные* мысли; а это происходит потому, что мы высказываем их публично, чтобы посмотреть, согласуются ли они также с рассудком других людей; в противном случае нечто чисто субъективное (например, привычку или склонность)

легко принять за объективное; а именно в этом и состоит та видимость, о которой говорят, что она обманывает или, скорее, побуждает нас при применении правила обманывать самих себя. — Тот, кто не считается с этим критерием, а вбивает себе в голову, что [необходимо] признать решающее значение личного разумения без общего разумения или даже вопреки ему, находится во власти игры воображения, при этом он видит себя, действует и рассуждает не в общем с другими мире, а (как в сновидении) в своем собственном мире. — Но иногда это зависит только от тех выражений, в которых человек с вообще-то ясной головой хочет сообщать свои внешние восприятия другим, [и тогда кажется], что эти восприятия не соответствуют принципу общего разумения, и он настаивает на своем собственном разумении. Так, остроумный автор «Оцеана» Гаррингтон [60] высказал странную мысль, будто его испарения (effluvia) отскакивали от его кожи в виде мух. Но это могло быть электрическим воздействием на тело, сильно заряженное этим веществом, — нечто подобное люди испытали, — и, быть может, Гаррингтон хотел этим указать только на сходство своего чувства с таким отскакиванием, а не на то, что он [действительно] видел этих мух.

Помешательство с *бешенством* (rabies) — с аффектом гнева (по отношению к действительному или воображаемому предмету), который делает его нечувствительным ко всем впечатлениям извне, — это только разновидность расстройства, которая часто выглядит более страшно, чем она оказывается по своим результатам; это бешенство подобно пароксизму лихорадки не столько коренится в душе, сколько возбуждается материальными причинами; и врач может устранить его одной дозой лекарства.

О талантах в познавательной способности

§ 54. Под *талантом* (природным дарованием) понимается то превосходство познавательной способности, которое зависит не от обучения, а от природных задатков субъекта. Таланты эти — *продуктивное остроумие*

(ingenium strictius s. materialiter dictum), *проницательность* и *оригинальность* мышления (гениальность).

Остроумие бывает или *сравнивающим* (ingenium comparans), или *умствующим* (ingenium argutans). Остроумие *соединяет* (ассимилирует) разнородные представления, которые часто находятся по законам воображения (ассоциации) далеко друг от друга. Это специфическая способность уподобления, которая относится к рассудку (как способности познания общего), поскольку он подводит предметы под [роды и] виды. Остроумие нуждается, далее, в способности суждения, чтобы частное подводить под общее и применять способность мышления для *познавания*. — *Остроумию* (в речи и в письме) нельзя научиться с помощью школьного механизма с его принудительностью; оно, как особый талант, принадлежит к *щедрости* образа мыслей при взаимном обмене их (veniam damus petimusque vicissim [61]); оно трудно объяснимое свойство рассудка вообще — так сказать, его изящество, контрастирующее со *строгостью* способности суждения (iudicium discretivum) в применении общего к особенному (родовых понятий к видовым), которая *ограничивает* способность ассимиляции и стремление к ней.

О специфическом различии сравнивающего и умствующего остроумия

А

О продуктивном остроумии

§ 55. Приятное, занимательное и вселяющее бодрость занятие — находить сходство между неоднородными вещами и таким образом, как это и делает остроумие, давать рассудку материал для того, чтобы сделать его понятия общими. Наоборот, способность суждения, которая ограничивает понятия и более содействует их исправлению, чем их расширению, всеми, правда, почитаема и рекомендуется всеми, но она серьезна, строга и стесняет свободу мышления; именно поэтому она и не пользуется популярностью. Деятель-

ность сравнивающего остроумия больше игра, деятельность же способности суждения больше дело. Первое — это цветок юности, вторая — зрелый плод старости. — Тот, кто соединяет высокую степень и того, и другого в одном произведении своего духа, *прозорлив* (perspicax).

Остроумие гонится за выдумками; способность суждения стремится к *проникновению*. Обдуманность — это *добродетель бургомистра* (защищать город и править им по данным законам под верховной властью замка). Напротив, оспаривать *смело* (hardi), отвергая все сомнения способности суждения, — вот что ставят в заслугу великому создателю системы природы Бюффону его земляки, хотя это как нечто рискованное изрядно смахивает на нескромность (фривольность). — Остроумие — это, скорее всего, *соус*, способность суждения — сама *пища*. Погоня за *острыми словами* (bons mots), которых так много находил аббат Трюбле [62], ввиду чего он подвергал свое остроумие пытке, порождает поверхностные умы или в конце концов внушает отвращение основательным умам. Оно очень изобретательно на *моды*, т. е. на общепринятые правила поведения, которые нравятся только благодаря новизне и, как только начинают *прививаться*, тотчас же сменяются другими формами, столь же недолговечными.

Остроумие, основанное на игре слов, *плоско*, пустые же умствования (микрология) способности суждения *педантичны*. — *Юмором* называется такое остроумие, которое возникает из расположения человека к *парадоксам*; здесь в простодушном тоне наивности сквозит хитрость — поднять кого-то (или его мнение) на смех, при этом притворно превозносится противоположное тому, что достойно одобрения (зубоскальство); таково у Свифта «Искусство пресмыкаться в поэзии» или у Батлера «Гудибрас» [63]; подобное остроумие, которое с помощью контраста делает презренное еще презреннее, поражает своей неожиданностью, но оно только *игра* и легковесное остроумие (как у Вольтера); напротив, остроумие, выставляющее в таком облачении истинные и серьезные принципы (как Юнг [64] в своих сатирах), можно назвать тяжеловесным, так как это

[серьезное] *дело* и возбуждает скорее удивление, чем улыбку.

Пословица (proverbium) не *красное словцо* (bon mot), ибо она формула, ставшая общей и выражающая мысль, которую повторяют и таким образом распространяют и которая в устах первого вполне *могла* быть красным словцом. Говорить пословицами есть поэтому достояние черни; эта привычка доказывает полное отсутствие остроумия в общении с изысканной публикой.

Основательность, правда, не дело остроумия, но, поскольку остроумие благодаря образности, какую оно сообщает мысли, может быть средством или покрывалом для разума и для его применения к его морально-практическим идеям, можно предполагать и основательное остроумие (в отличие от поверхностного). В «Жизни Уоллера» приводится одна из удивительнейших, как говорят, сентенций Сэмюэла Джонсона о женщинах: «Он, без сомнения, хвалил очень многих, на которых побоялся бы жениться, и женился на одной, которую, быть может, постыдился бы хвалить». Все удивительное здесь надо отнести на счет игры антитезы; разум здесь ничего не выигрывает. — Но там, где дело касается спорных для разума вопросов, друг Джонсона, Босуэл, не мог бы выудить у него какое-нибудь изречение оракула, которое обнаруживало бы хоть малейшее остроумие, а он разыскивал их неустанно; все, что Джонсон говорит о скептиках по вопросам религии, или права правительства, или человеческой свободы вообще, при его прирожденном деспотизме в спорах, укоренившемся благодаря потворству льстецов, отдает тяжеловесной грубостью, которую его поклонники предпочитают называть *суровостью* *; но это доказывает его полную неспособность к остроумию, которое в одной и той же мысли обнаруживало бы и

* Босуэл рассказывает, что, когда какой-то лорд в его присутствии выражал сожаление, что Джонсон не получил более утонченного воспитания, Баретти сказал: «Нет, нет, милорд! Что бы вы с ним ни делали, он все равно останется медведем» [65]. «Но может быть, *дрессированным* медведем?» — заметил другой из собеседников; на это третий, друг Джонсона, желая смягчить сказанное, ответил: «*В нем нет ничего медвежьего, кроме шкуры*».

основательность. — Думается, что вполне по достоинству оценили его талант те влиятельные люди, которые не слушали его друзей, когда те рекомендовали его как человека исключительно пригодного для парламента. — В самом деле, остроумие, достаточное для составления толкового словаря, еще недостаточно для того, чтобы будить и оживлять идеи разума, необходимые для понимания серьезных дел. — — *Скромность* сама собой появляется в сознании того, кто чувствует себя призванным к серьезной работе; и недоверие к своим талантам, [убеждение в том, что надо] решать не только самому, но принимать во внимание и суждения других (в крайнем случае незаметно), — это такое свойство, которым Джонсон никогда не отличался.

В

О проницательности, или способности исследования

§ 56. Чтобы что-то *открыть* (что лежит скрытым или в нас самих, или вне нас), для этого во многих случаях нужен особый талант — нужно знать, как искать; это *природное дарование* высказывать *предварительные суждения* (iudicii praevii), в которых можно было бы найти истину, нападать на след вещей и пользоваться малейшими признаками сходства, чтобы открыть или найти искомое. Школьная логика этому совершенно не учит. Но Бэкон Веруламский в своем «Органоне» дал блестящий пример такого метода, на основании которого можно с помощью эксперимента открыть скрытые свойства вещей в природе. Но даже этот пример недостаточен для того, чтобы дать нам наставление по определенным правилам, как нужно искать, рассчитывая на удачу, ибо при этом надо сначала нечто предполагать (исходить из гипотезы, откуда и следует начинать свои поиски; и это должно быть сделано в соответствии с принципами и исходя из тех или иных признаков; и все дело именно в том, как выведать эти признаки. Попытаться идти вслепую, наудачу, когда спотыкаются об камень и находят кусок руды и тем самым открывают рудную жилу, — это, право, плохой путь исследова-

ния). Тем не менее есть люди, обладающие талантом как бы с волшебным жезлом в руках отыскивать сокровища познания, хотя они этому не учились; но и других научить этому они не могут; они могут только показывать им, ведь это дар природы.

С

Об оригинальности познавательной способности, или о гении

§ 57. *Изобрести* что-то — это совсем не то, что *открыть*; ведь то, что *открывают,* предполагается уже существующим до этого открытия, только оно еще не было известным, например Америка до Колумба; но то, что́ *изобретают,* например порох, не было никому известно до мастера, который его сделал *. И то, и другое может быть заслугой. Но можно *найти* нечто такое, чего и не искали (как один алхимик нашел фосфор [67]), и тогда в этом нет никакой заслуги. — Талант к изобретению называют *гением,* однако это имя всегда дают только *мастеру,* следовательно, тому, кто умеет что-то *сделать,* а не тому, кто только много *знает* и понимает. Но дают его не тому мастеру, который только подражает, а тому, который умеет создать свое произведение *первоначально.* Наконец, и этому мастеру дают это название только в том случае, если его произведение окажется *образцовым,* т. е. если оно заслуживает быть примером (exemplar) для подражания. — Следовательно, гений человека есть «образцовая оригинальность его таланта» [68] (в отношении того или другого вида произведений искусства). Но и того, у кого имеются задатки этого, называют гением, ибо тогда это слово обозначает не только природное дарование дан-

* Порохом пользовались задолго до монаха Шварца [66], еще при осаде Альхесираса. Изобрели его, по-видимому, китайцы. Но очень может быть, что тот немец, которому этот порох попался в руки, стал делать опыты, чтобы разложить порох на его составные части (например, выщелачиванием находящейся в нем селитры, смыванием угля и выжиганием серы), и таким образом *открыл* его, хотя не *изобрел.*

ной личности, но и самое эту личность. — Гений, проявляемый кем-то во многих отраслях, называется *всесторонним* (например, Леонардо да Винчи).

Истинная сфера для гения — это сфера воображения, ибо оно бывает творческим и меньше, чем все другие способности, находится под гнетом правил, но именно поэтому ему больше доступна оригинальность. — Правда, механизм обучения, постоянно принуждая ученика к подражанию, несомненно, оказывает вредное действие на пробуждение гения, если иметь в виду его оригинальность. Но каждое искусство все же нуждается в некоторых основных механических правилах, а именно в соответствии произведения с его идеей, т. е. в *истине* при изображении предмета, который имеют в мысли. Этому следует научиться со всей школьной строгостью, и оно, несомненно, есть следствие подражания. Освободить воображение и от этого принуждения и дать особому таланту действовать и *увлекаться* без всяких правил, даже вопреки природе, — это, быть может, приведет к оригинальному безумию, но оно, конечно, не будет образцовым и, следовательно, его нельзя причислять к гениальности.

Дух — это *оживляющий* принцип в человеке. Во французском языке дух (Geist) и остроумие (Witz) обозначаются одним словом — esprit. В немецком языке это иначе. Говорят: речь, произведение, дама в обществе и т. д. прекрасны, но лишены духа. Много остроумия здесь ничего не значит, ибо остроумие в конце концов может опротиветь, так как после себя оно не оставляет ничего прочного. Для того чтобы все указанные вещи и лица можно было назвать проникнутыми духом, они должны возбуждать *интерес*, и именно посредством *идей*. В самом деле, этим воображение приводится в движение, и оно видит перед собой большой простор для подобных понятий. Так было бы, если бы мы стали французское слово génie обозначать словами *особенный дух*, так как наш народ склонен думать, будто французы заимствовали для этого из своего собственного языка такое слово, какого мы в своем языке не имеем и которое мы должны заимствовать от них, тогда как они *сами* заимствовали это слово из латинского

языка (genius), которое и обозначает именно особенный дух.

Но причина, почему образцовую оригинальность таланта называют этим *мистическим* именем, заключается в том, что тот, кто обладает ею, не может объяснить себе ее проявления и не в состоянии самому себе растолковать, как он дошел до искусства, которому он не мог научиться. *Невидимость* (причины для действия) есть побочное понятие о духе (о genius, который уже от рождения сопутствует талантливому человеку), внушению которого он как бы только следует. Но душевные силы должны при этом посредством воображения приходить в движение гармонически, иначе они будут не оживлять друг друга, а только мешать одна другой; и эта [гармония] дается только *природой* субъекта, ввиду чего гения можно назвать также талантом, «посредством которого природа дает искусству правила» [69].

§ 58. Здесь можно оставить без рассмотрения вопрос, получает ли мир в общем особенную пользу от великих гениев, поскольку они часто пролагают новые пути и открывают новые горизонты, или же больше всего способствуют росту искусств и наук механические умы (хотя они и не составляют эпохи) с их будничным рассудком, который медленно продвигается, следуя опыту (правда, ни один из них не возбуждает нашего удивления, но ни один из них и не вносит путаницы). — Но одна порода их, так называемые *гениальничающие люди* (вернее, гениальничающие обезьяны), встала под вывеску, под которой действуют люди, исключительно одаренные от природы; эта порода объявила нестоящим кропотливое изучение и исследование, и хвастается, будто она сразу схватила дух всех наук, и предлагает его в небольших концентрированных и сильных дозах. Люди этой породы подобно знахарям и шарлатанам очень мешают успехам научного и морального образования, когда они решительным тоном с высоты своей премудрости изрекают свои мысли о религии, политике и морали, словно посвященные или власть имущие, и таким образом пытаются скрыть скудость своего духа. Что же делать с такими людьми,

как не смеяться над ними и терпеливо продолжать свой путь прилежно, в строгом порядке и с полной ясностью, не обращая внимания на этих фигляров?

§ 59. Гений, по-видимому в зависимости от национальности и той почвы, на которой он вырос, содержит в себе различные первоначальные зачатки и развивает их различным образом. У немцев эта гениальность больше идет в *корень,* у итальянцев — в *крону,* у французов — в *цветок,* у англичан — в *плод.*

Обыкновенный ум (который воспринимает все разнообразные науки) отличается, *кроме того,* от гения как человека изобретательного ума. Первый может проявиться в том, что́ можно изучить; а именно он может обладать историческим познанием (быть *полигистором*) того, что до сих пор было сделано в области всех наук; таков Юлий Цезарь Скалигер. Гений — это человек великого духа не столько по *объему,* сколько по интенсивности; он составляет эпоху во всем, за что он берется (таков Ньютон, Лейбниц). — *Архитектонический* ум, методически усматривающий связь всех наук и их взаимную поддержку, — это только второстепенный гений, но не гений в общем смысле слова. — Бывает, однако, и *гигантская* ученость, которая часто есть ученость *циклопическая,* а именно в том смысле, что ей не хватает зоркости истинной философии, чтобы при помощи разума целесообразно использовать эту груду исторического знания, груз сотни верблюдов.

Самородки, самоучки (élèves de la nature, autodidacti) в некоторых случаях также могут прослыть гениями, так как они, хотя кое-что из того, что они знают, могли бы узнать от других, многое нашли сами и гениальны в том, что́ само по себе не есть дело гения; так, в Швейцарии имеется много изобретателей в механических искусствах. — Но преждевременно развитый эфемерный ум вундеркинда (ingenium praecox), как в Любеке Гейнеке или в Галле Баратьер, — это отклонение природы от своих правил, это редкости для кабинетов естественнонаучных коллекций; хотя их преждевременной зрелости можно удивляться, но часто об этом глубоко жалеют те, кто этому содействовал.

* *
*

Так как в конце концов для собственного споспешествования познавательной способности даже в теоретическом познании все ее применение нуждается в разуме, дающем правило, по которому только и можно поспешествовать ей, — то притязания разума на нее можно выразить в трех вопросах, соответствующих трем разновидностям этой способности:

Чего я хочу? (спрашивает рассудок) *.

От чего это зависит? (спрашивает способность суждения).

К чему это ведет? (спрашивает разум).

Люди очень различны по способности давать ответ на каждый из этих трех вопросов. — Первый вопрос требует лишь ясного ума, чтобы понять самого себя; и это природное дарование при некоторой культуре встречается довольно часто, в особенности в том случае, если на это обращают внимание. — Гораздо реже дается дельный ответ на второй вопрос, ибо предлагаются разные способы определения имеющегося понятия и мнимого разрешения задачи; каков же тот единственный способ, который точно соответствует ей? (например, в процессах или при составлении того или иного плана действий для [осуществления] одной и той же цели). Для этого существует талант выбора того, что верно как раз в данном случае (iudicium discretivum); такой талант весьма желателен, но встречается весьма редко. Адвокат, который приводит *много* доводов в пользу своего утверждения, затрудняет для судьи его приговор, ибо сам он действует ощупью; но если он в соответствии с определением того, чего он хочет, сумеет угадать тот пункт (а такой пункт может быть только единственным), в котором все дело, — то все решается быстро, приговор разума следует сам собой.

Рассудок положителен и разгоняет мрак невежества; способность суждения больше негативна: она предохраняет от ошибок, возникающих при смутном

* Хотение здесь понимается в чисто теоретическом смысле: что́ я хочу утверждать как *истинное*.

свете, в котором предметы являются. — Разум закрывает источники ошибок (предрассудки) и тем самым дает рассудку уверенность через всеобщность принципов. — — Книжная ученость хотя и расширяет познание, но не расширяет понятий и понимания там, где ей не помогает разум. Но ее надо отличать еще от *умствования* — от игры с одними лишь попытками применения разума без соблюдения его законов. Когда ставится вопрос, следует ли мне верить в привидения, то я всячески могу *умствовать* по поводу их возможности; но *разум* запрещает *суеверное* допущение возможности явления, т. е. без принципа объяснения этого явления по законам опыта.

Благодаря огромному различию умов в способе рассмотрения одних и тех же предметов, равно как и друг друга, благодаря взаимному их столкновению, соединению и разъединению природа дает крайне любопытный спектакль на сцене созерцателей и мыслителей бесконечно различных видов. Следующие максимы (которые были уже упомянуты выше как приводящие к мудрости) можно сделать незыблемыми законами для класса мыслителей:

1) Думать *самому*.

2) Мыслить себя (в общении с людьми) на месте любого *другого*.

3) Всегда мыслить *в согласии с самим собой*.

Первый принцип негативный (nullius addictus iurare in verba magistri [70]) — принцип образа мыслей, свободного от *принуждения*; второй положительный — принцип *широкого* образа мышления, сообразующегося с понятиями других; третий — принцип *последовательного* образа мышления; для каждого из них, а еще больше для противоположного ему, антропология может привести много примеров.

Важнейшая революция во внутреннем [мире] человека — это «выход его из того состояния несовершеннолетия, в котором виноват он сам» [71]. — Вместо того чтобы, как это было до сих пор, другие думали *за* него, а он только подражал или позволял водить себя на помочах, он теперь решается самостоятельно идти вперед на почве опыта, хотя еще не твердо.

КНИГА ВТОРАЯ

ЧУВСТВО УДОВОЛЬСТВИЯ И НЕУДОВОЛЬСТВИЯ

Деление

1) Чувственное, 2) интеллектуальное удовольствие. Первое — через [внешнее] *чувство* (наслаждение) или через *воображение* (вкус); второе (именно интеллектуальное) — или через изобразимые *понятия,* или через *идеи.* Таково же деление и противоположного, [т. е.] *неудовольствия.*

О чувственном удовольствии

А

О чувстве приятного, или чувственном удовольствии, в ощущении предмета

§ 60. *Наслаждение* есть удовольствие через [внешнее] *чувство*; и то, от чего чувство испытывает удовольствие, называется *приятным. Страдание* есть неудовольствие через [внешнее] чувство, и то, что вызывает его, *неприятно.* — Они противопоставлены друг другу не как приобретение и отсутствие (+ и 0), а как приобретение и потеря (+ и —), т. е. не только как *противоречие* (contradictorie, s. logice oppositum), но и как *противоположность* (contrarie s. realiter oppositum). Выражения *нравится* или *не нравится* и то, что находится между ними, [т. е.] *безразлично,* слишком *широки,* ибо они могут относиться и к интеллектуальному, и тогда они уже не совпадают с наслаждением и страданием.

Эти чувства можно пояснить и через то действие, которое ощущение нашего состояния производит на душу. То, что непосредственно (через [внешнее] чувство) побуждает меня *оставить* мое состояние (выйти из него), мне *неприятно,* причиняет мне боль; а то, что побуждает меня *сохранять* это состояние (оставаться в нем), мне *приятно,* доставляет мне удовольствие. Но нас неудержимо увлекают поток времени и связанная с этим смена ощущений. Хотя оставление одного момента времени и вступление в другой есть один и тот же акт (смены), тем не менее в нашей мысли и в осознании этой смены имеется временна́я последовательность, сообразная с соотношением причины и действия. — Спрашивается, что возбуждает в нас ощущение удовольствия — сознание ли *оставления* данного состояния или перспектива *вступления* в будущее состояние? В первом случае это удовольствие есть не что иное, как прекращение страдания и нечто негативное; во втором оно было бы предчувствием чего-то приятного, следовательно, увеличением состояния удовольствия, стало быть чем-то положительным. Но уже заранее можно догадаться, что бывает только первое, ибо время влечет нас от настоящего к будущему (а не наоборот); и причиной нашего приятного ощущения может быть только то, что мы прежде всего вынуждены выйти из настоящего состояния, не зная, *в какое* другое [состояние] мы вступим, но зная, что оно непременно будет другим.

Удовольствие есть чувство, споспешествующее жизни, а страдание — чувство, затрудняющее ее. Но жизнь (животного), как уже заметили врачи, представляет собой беспрерывную игру антагонизма между тем и другим.

Следовательно, всякому удовольствию должно предшествовать страдание; страдание всегда первое. В самом деле, результатом беспрерывного повышения жизненной силы, которая ведь не может подняться выше определенной степени, была бы только быстрая смерть от *радости.*

Не может также одно удовольствие непосредственно следовать за другим, между одним и другим всегда

должно появиться страдание. Небольшие помехи жизненной силе с промежуточными моментами ее повышения, — вот что составляет здоровое состояние, которое мы ошибочно считаем беспрерывно ощущаемым хорошим состоянием; на самом деле оно состоит только из приятных ощущений, рывками (всегда с промежуточными моментами страдания) следующих друг за другом. Страдание — это стимул для нашей деятельности, и прежде всего в нем мы чувствуем нашу жизнь; без него наступило бы состояние безжизненности.

Страдания, которые проходят медленно (как постепенное выздоровление от болезни или медленное приобретение утраченного ранее капитала), *не имеют своим следствием большого удовольствия,* так как переход незаметен. — Под этими положениями графа Верри[72] я подписываюсь с полным убеждением.

Объяснение примерами

Почему игра (особенно на деньги) так заманчива и, если она затеяна не с корыстными целями, представляет собой лучшее развлечение и лучший отдых после продолжительного напряжения мышления (ведь от ничегонеделания мы поправляемся лишь медленно)? Потому что игра есть состояние беспрерывной смены страха и надежды. Ужин после игры вкуснее и лучше переваривается. — Почему *спектакли* (все равно, трагедии или комедии) так интересны? Потому что в каждом из них между надеждой и радостью появляются некоторые затруднения — опасения и тревоги — и таким образом к концу пьесы борьба противоположных друг другу аффектов повышает жизненную силу зрителя, внутренне приводя его в движение. — Почему любовный роман оканчивается свадьбой и почему так противен и пошл всякий приложенный к нему том (как у Филдинга), который рукой кропателя продолжает роман еще и в браке? Потому что ревность, как страдание влюбленных среди их радостей и надежд, *до* брака есть для читателя услада, а *в* браке яд; ведь, говоря языком романов, «конец страданий от любви есть в то же время и конец любви» (разумеется, [любви] в сочета-

нии с аффектом). — Почему работа — лучший способ наслаждаться жизнью? Потому что она нелегкое (само по себе неприятное и радующее только своим результатом) дело и уже от одного прекращения утомительной работы отдых становится заметным удовольствием, радостью, иначе в отдыхе нет ничего отрадного. — — Табак (курительный или нюхательный) вначале связан с неприятным ощущением. Но именно потому, что природа (выделением слизи из гортани и из носа) мгновенно устраняет это страдание, табак (особенно курительный) заменяет до некоторой степени общество и возбуждает все новые ощущения и даже мысли, хотя мысли в данном случае бывают очень неопределенными. — Кого же, наконец, не может побудить к деятельности никакое положительное страдание, на того негативное [страдание], [т. е.] *скука*, как *отсутствие* ощущений, которое человек, привыкший к их смене, замечает в себе, стремясь чем-нибудь занять свой жизненный импульс, часто оказывает такое действие, что он чувствует себя побужденным лучше сделать что-нибудь себе во вред, чем ничего не делать.

О скуке и развлечении

§ 61. Итак, чувствовать, что живешь, наслаждаться жизнью — значит лишь постоянно чувствовать потребность выйти из данного состояния (которое, следовательно, должно быть столь же часто возвращающимся страданием). Этим объясняется гнетущее, даже мучительное, ощущение скуки у всех тех, кто внимателен к своей жизни и своему времени (у образованных людей *). Это давление или побуждение к тому, чтобы

---

* Караибы ввиду прирожденного им бесстрастия свободны от этого мучительного состояния. Они могут целыми часами сидеть с удочками в руках, хотя бы и не было никакой рыбы; отсутствие мыслей — это отсутствие стимула к деятельности, который всегда заключает в себе страдание и от которого караибы избавлены. — Журналы поддерживают интерес нашей читающей, обладающей более тонким вкусом публики к чтению, даже ненасытность ее к нему, но не для образования, а для *развлечения*, так что голова при этом остается всегда пустой и нечего опасаться пресыщения: этому деятельному безделию читатели придают

оставлять каждый момент времени, в котором мы находимся, и переходить в следующий, торопит жизнь и в конце концов может вырасти до решения покончить с жизнью, ибо пресыщенный человек испытал все виды наслаждения и ничего нового для него уже нет; так, в Париже говорили о лорде Мордоне: «Англичане вешаются, чтобы провести время»[73]. — — Отсутствие ощущений, когда мы его замечаем, возбуждает ужас (horror vacui) и вызывает как бы предчувствие медленной смерти, которая считается мучительнее, чем та, когда судьба быстро обрывает нить жизни.

Этим объясняется, почему времяпрепровождение иногда отождествляется с удовольствием: чем быстрее проходит у нас время, тем бодрее мы себя чувствуем. Так, если компания в увеселительном путешествии в течение трех часов была занята оживленным разговором, то при выходе из кареты кто-нибудь, посмотрев на часы, весело скажет: «Куда делось время!» или: «Как незаметно прошло время!» Но если внимание к движению времени есть внимание не к страданию, от которого мы стремимся отделаться, а к удовольствию, мы справедливо сожалеем о каждой минуте потерянного времени. — Длинные разговоры об одном и том же *скучны* (langweilig) и потому тягостны; *веселого* (kurzweiliger) человека мы считаем если и не серьезным, то приятным; как только он входит в комнату, лица всех гостей светлеют, как это бывает в минуты радости, когда избавляются от какой-то трудности.

Но как объяснить то явление, что человек, который большую часть своей жизни томился от скуки, так что каждый день ему казался слишком *длинным*, в конце жизни жалуется тем не менее на *краткость* жизни? — Причину этого следует искать в аналогии с другими подобными явлениями. Почему немецкие (немереные и не снабженные указателями в отличие от русских верст) мили, чем ближе к столице (например, к Берлину), тем *короче*, и, чем дальше от нее (в Померании),

---

вид работы и обманывают себя, считая, что проводят время достойным образом, хотя такое времяпрепровождение ничуть не лучше, чем то, которое предлагает публике «Journal des Luxus und der Moden»[74].

тем *длиннее?* Дело в том, что *обилие* видимых предметов (деревень и дач) вызывает в памяти ошибочное представление о большом пройденном пути, следовательно, и о большей продолжительности необходимого для этого времени; *отсутствие* же таких впечатлений в последнем случае оставляет мало воспоминаний о виденном в пути и, следовательно, вызывает представление о более коротком пути, а значит, и времени более коротком, чем показывают часы. — — Точно так же множество отрезков времени, которые выделяются в последний период жизни разнообразными и переменными работами, возбуждают у старика представление о том, будто он прожил гораздо больше времени, чем по числу лет; наполнение времени планомерно усиливающейся деятельностью, которая имеет своим результатом великую, заранее намеченную цель (vitam extendere factis [75]), — это единственно верное средство быть довольным жизнью и вместе с тем чувствовать себя пресыщенным ею. «Чем больше ты думал, чем больше ты делал, тем больше ты жил (даже в своем собственном воображении)». — — Такое завершение жизни дает человеку *удовлетворение*.

Но как обстоит дело с *удовлетворением* (acquiescentia) в течение жизни? — Для человека оно недостижимо ни в моральном (удовлетворенность своим поведением), ни в прагматическом отношении (удовлетворенность своим состоянием, которое он намерен обеспечить себе, проявляя способности и житейскую мудрость). Природа сделала страдание стимулом к деятельности человека, неизбежно толкающим его всегда к лучшему; даже в последние моменты жизни удовлетворение последним ее периодом можно назвать только сравнительным (потому что мы сравниваем свою судьбу и с судьбой других, и с самим собой); оно никогда не бывает абсолютным и полным. — Быть в жизни (абсолютно) довольным — это признак бездеятельного *покоя* и прекращения всех побуждений или притупления ощущений и связанной с ними деятельности. Но такое состояние так же несовместимо с интеллектуальной жизнью человека, как и прекращение работы сердца в животном организме, за которым, если не появится

(через страдание) новое побуждение, неизбежно следует смерть.

Примечание. В этом разделе следовало бы говорить и об *аффектах* как чувстве удовольствия и неудовольствия, которое выходит за пределы внутренней свободы человека. Но так как аффекты часто смешиваются со *страстями,* о которых речь будет в другом разделе, а именно в разделе о способности желания, и так как они все же стоят в близком родстве с ними, то рассмотрение их я откладываю до этого третьего раздела.

§ 62. Быть всегда расположенным к веселости — это в большинстве случаев [особое] свойство темперамента, но часто это может быть и действием принципов, как, например, *принципа наслаждения* Эпикура; так называли этот принцип другие, и потому он приобрел дурную славу, хотя в сущности под ним подразумевалось *постоянное веселое расположение духа* мудреца. — *Уравновешен* тот, кто не радуется и не печалится; он сильно отличается от того, кто *равнодушен* к событиям жизни, стало быть мало чувствителен. — Уравновешенности противоположен *капризный* (launische) способ чувствования (возможно, что он первоначально назывался lunatisch), который представляет собой предрасположение субъекта к внезапным приливам радости или печали, причины которых он сам указать не может; это бывает чаще всего с ипохондриками. Это свойство совершенно отличается от *юмористического* (launichten) таланта (такого, как у Батлера или Стерна), когда остроумный человек преднамеренно ставит предметы в неверное положение (как бы вниз головой) и тем самым с лукавой простотой предоставляет слушателю или читателю удовольствие самому поставить все на место. — *Чувствительность* (Empfindsamkeit) не противоположна уравновешенности, ведь она есть *сила* и *способность* допускать и состояние удовольствия, и состояние неудовольствия или не допускать их в душе; следовательно, у нее есть выбор. Другое дело — *сентиментальность* (Empfindelei); она *слабость*: даже против воли поддаваться сочувствию к состоянию других, способных как бы играть на [внешних] органах сентиментального человека по своему усмотрению. Первая свой-

ственна мужчине, ибо мужчина, который хочет избавить от трудностей или страданий женщину или ребенка, должен иметь тонкого чувства столько, сколько нужно, чтобы судить об ощущении других не по *своей* силе, а по *их слабости*; и эта *нежность* его чувства нужна для великодушия. Бездеятельное же сочувствие, когда свое чувство симпатически звучит в тон с чувствами других и таким образом лишь пассивно поддается воздействию, есть нечто нелепое и детское. — Так можно и дóлжно быть благочестивым, сохраняя хорошее настроение; так можно и дóлжно исполнять трудную, но необходимую работу, сохраняя хорошее настроение; и в таком же хорошем настроении надо даже умирать, ибо все это теряет свое достоинство, если совершается или испытывается в дурном настроении и мрачном расположении духа.

О таком страдании, о котором известно, что оно может прекратиться только вместе с жизнью, говорят, что человек *сокрушается* о чем-то (о своей беде). — Но ни о чем не следует сокрушаться, ведь то, чего нельзя изменить, надо выбросить из головы: нелепо намерение сделать совершившееся несовершившимся. Исправлять себя самого можно, и это наш долг; но бессмысленно желать улучшить то, что не в моей власти. Однако *принимать что-то близко к сердцу* — здесь имеется в виду каждый добрый совет и каждое доброе наставление, внимать которым человек имеет твердое намерение, — это обдуманное направление мыслей [с целью] сочетать свою волю с достаточно сильным чувством для исполнения ее. Покаяние человека, подвергающего себя добровольным мукам, вместо того чтобы быстро направить свой образ мыслей на лучшее поведение, — это напрасный труд; кроме того, оно имеет еще и то дурное следствие, что тем самым (раскаявшись) человек считает список своих грехов уничтоженным и таким образом отказывается от стремления сделать себя лучше, которое должно быть вдвое сильнее, как этого требует разум.

§ 63. *Один способ* удовольствия есть в то же время *культура,* а именно увеличение способности испытывать еще большее удовольствие; таково удовольствие

от наук и изящных искусств. *Другой* способ — *истощение,* которое делает нас все менее способными к дальнейшему наслаждению. Каким же путем следует искать удовольствие? Как сказано было выше, основная максима гласит: отмеривать себе такую долю удовольствия, чтобы оно все еще могло увеличиваться. Пресыщенность удовольствием вызывает такое отвратительное состояние, что сама жизнь становится избалованному человеку в тягость, а склонные к истерике женщины изводятся. — — Молодой человек! (я повторяю) полюби свою работу, отказывайся от наслаждений не для того, чтобы *отречься* от них совсем, а для того, чтобы, насколько это возможно, всегда иметь их перед собой в перспективе! Не притупляй преждевременно восприимчивости к ним, употребляя их [во зло]. Зрелый возраст, который никогда не знает сожаления об отказе от каждого физического наслаждения, в самом этом самоограничении обеспечит тебе такой капитал для удовлетворенности, который не зависит от случайности или от закона природы.

§ 64. Но мы судим о наслаждении или страдании с точки зрения *более высокого* удовлетворения или неудовлетворения собой (именно морального): следует ли нам отказываться от них или предаваться им.

1. Предмет может быть приятным, но удовольствие от него может *не нравиться.* Отсюда выражение *горькая радость.* — Тот, кто, находясь в стесненном положении, получает наследство от своих родителей или от почтенного и доброго родственника, не может избежать чувства некоторой радости по поводу их смерти, но он не должен упрекать себя за это. То же происходит и в душе адъюнкта, который с непритворной печалью следует за гробом своего предшественника, к которому относился с глубоким уважением.

2. Предмет может быть *неприятным,* но *боль,* причиняемая им, *нравится.* Отсюда выражение *сладкая боль.* Например, когда вдова, оставленная мужем не без средств, не хочет утешиться. Часто это несправедливо истолковывается как аффектация.

С другой стороны, удовольствие может еще и нравиться, а именно потому, что человек находит удоволь-

ствие от таких предметов, заниматься которыми делает ему честь; например, когда увлекаются изящными искусствами вместо того, чтобы предаваться чисто чувственному наслаждению; при этом человек находит удовлетворение еще и в том, что он (как тонкий человек) способен к такому виду наслаждения. — Точно так же страдание человека может ему кроме всего прочего еще и не нравиться. Всякая ненависть оскорбленного есть страдание; но благомыслящий человек все же не может упрекать себя за то, что даже после того, как получил удовлетворение, в нем все еще остается неприязнь к оскорбителю.

§ 65. Удовольствие, которое достигается *своими* усилиями (законосообразно), испытывается вдвойне: во-первых, как *выигрыш* и, кроме того, как *заслуга* (внутреннее сознание, что человек сам его создал). — Заработанные деньги доставляют больше удовольствия, по крайней мере оно бывает *продолжительнее,* чем то, которое дают нам деньги, выигранные в карты или в лотерее; если даже не принимать во внимание общий вред лотереи, в каждом выигрыше заключается нечто такое, чего благомыслящий человек должен стыдиться. — Несчастье, в котором виноват кто-нибудь другой, *огорчает,* но несчастье, в котором человек сам виноват, *омрачает* и сокрушает.

Но как объяснить или понять то, что при несчастье, которое случилось по вине других, говорят двояко? — Так, один из пострадавших говорит: «Я был бы доволен, если бы в этом была хоть малейшая моя вина»; другой говорит: «Мое утешение в том, что в этом нет ни малейшей моей вины». — Страдание без вины [страдающего] *возмущает,* так как это оскорбление со стороны другого. — Страдание по своей вине *сокрушает,* так как оно внутренний укор. — Совершенно ясно, что из указанных двух человек второй *лучше.*

§ 66. Никак нельзя считать лестным для людей то, что, как мы наблюдаем, их удовольствие усиливается от сравнения со страданием других людей и что собственное их страдание уменьшается при сравнении с такими же или еще большими страданиями других. Но это действие чисто психологическое (по закону контраста:

opposita iuxta se posita magis elucescunt) и не имеет никакого отношения к сфере морального, скажем, когда желают другому страданий, чтобы лучше почувствовать свое собственное благополучие. Посредством воображения страдают вместе с другими (например, когда мы видим, что кто-то, теряя равновесие, начинает падать, мы непроизвольно и напрасно нагибаемся в противоположную сторону, чтобы как бы поставить его прямо) и при этом радуются тому, что не попали в такие же условия *. Поэтому народ с бóльшей охотой, чем на спектакль, сбегается, чтобы посмотреть, как ведут преступника к месту казни и как его будут казнить. Душевные движения и чувства, которые выражаются на лице и в поведении осужденного, действуют на зрителей симпатически и после вызванного им страха оставляют через воображение (сила которого возрастает еще от торжественности [обстановки]) легкое, но достаточно заметное чувство расслабленности, которое делает еще более ощутимым следующее за этим наслаждение жизнью.

Боль становится более терпимой, когда ее сравнивают с другой возможной болью у этого же человека. Тот, у кого сломана нога, может легче снести свое несчастье, когда ему докажут, что он легко мог сломать себе и шею.

Самое основательное и самое легкое средство, унимающее всякую боль, — это мысль, которую можно предполагать у каждого разумного человека, а именно что жизнь вообще, если иметь в виду наслаждение ею, зависящее от случайных обстоятельств, не имеет никакой собственной ценности и что только то, на какие цели направлено это наслаждение, обладает ценностью, которую создает человеку не удача, а единственно лишь *мудрость*; следовательно, эта ценность в его власти. Кто в страхе тревожится о [возможности] утраты жизни, от никогда не будет радоваться ей.

---

* Suave, mari magno turbantibus aequora ventis,
E terra alterius magnum spectare laborem;
Non quia vexari quenquam est iucunda voluptas,
Sed quibus ipse malis careas quia cernere suave est.
Lucret. [76]

B

О чувстве прекрасного, т. е. об отчасти чувственном, отчасти интеллектуальном удовольствии в рефлектированном созерцании, или о вкусе

§ 67. *Вкус* в собственном смысле этого слова — это, как уже было сказано выше, свойство органа (языка, нёба и глотки) испытывать специфические воздействия от тех или иных растворяющихся веществ в пище или питье. Вкус в его применении надо понимать или только как способность *различения*, или же как *гастрономический вкус* (например, сладко ли что-нибудь или горько; или *приятно* ли то, что едят, [т. е.] сладкое или горькое). Первый можно понимать как общее согласие всех в том, как надо *называть* те или иные вещества; последний же никогда не дает общезначимого суждения; например, что то (скажем, горькое), что приятно мне, будет приятно и всякому другому. Причина этого ясна, ибо удовольствие и неудовольствие принадлежат не к познавательной способности в отношении объектов, а суть лишь определения субъекта, следовательно, не могут быть приписаны внешним предметам. — Гастрономический вкус, таким образом, заключает в себе и понятие о различении на основе того, нравится ли [вещь] или не нравится, и это различение я связываю с представлением о предмете в восприятии или воображении.

Но слово *вкус* употребляется и для чувственной способности суждения не только по чувственным ощущениям для меня самого, но и по определенному правилу выбора, которое представляется значимым для каждого. Это правило может быть *эмпирическим*; но в таком случае оно не может притязать на истинную всеобщность и, следовательно, на необходимость (будто бы суждение всякого другого в вопросах вкуса *должно* совпадать с моим). Так, одно из правил вкуса у немцев — начинать обед с супа, а у англичан — с твердой пищи; привычка, постепенно распространившаяся благодаря подражанию, стала правилом для всякого обеденного меню.

Но бывает и такой вкус, правило которого должно быть обосновано a priori, так как оно возвещает о *необходимости*, следовательно, значимости для каждого в том виде, в каком следует рассматривать представление о предмете по отношению к чувству удовольствия или неудовольствия (где, следовательно, и разум тайно участвует, хотя его суждение нельзя [здесь] ни вывести из его принципов, ни доказать на основании их); и этот вкус можно назвать *рассуждающим* в отличие от *эмпирического* как чувственного вкуса (первый — gustus reflectens, второй — [gustus] reflexus).

Всякий *показ* своей личности или своего искусства *со вкусом* предполагает *общественное состояние* (общение с другими), которое не всегда общительно ([т. е.] не всегда принимает участие в удовольствии других); вначале оно обычно бывает *варварским*, необщительным и основывающимся только на взаимном соперничестве.— При полном одиночестве никому не придет в голову убирать или украшать свой дом или наряжать себя; и человек делает это не для своих домашних (жены и детей), а только ради посторонних, чтобы показать себя с выгодной стороны. Но во *вкусе* (выбора), т. е. в эстетической способности суждения, удовольствие от данного предмета возбуждается не непосредственно *ощущением* (материальным в представлении о предмете), а тем, как свободное (продуктивное) воображение комбинирует это материальное при помощи творчества, т. е. *формой*, ибо только форма может притязать на то, чтобы быть общим правилом для чувства удовольствия. Такого общего правила нельзя ожидать от чувственного ощущения, которое может быть очень различным в зависимости от чувственной способности каждого данного субъекта. — Следовательно, можно дать такую дефиницию вкуса: «Вкус есть способность эстетической способности суждения делать общезначимый выбор».

Следовательно, вкус — это способность *общественной* оценки внешних предметов в воображении. — Здесь душа ощущает свою свободу в игре воображения (следовательно, в чувственности), ибо общение с другими людьми предполагает свободу; и это чувство есть удовольствие. — Но *общезначимость* этого удовольствия

для каждого, которой выбор на основании вкуса ([т. е. выбор] прекрасного) отличается от выбора на основании одного лишь чувственного ощущения (того, что нравится чисто субъективно), т. е. от выбора приятного, заключает в себе понятие закона, ведь только согласно закону значимость удовольствия для того, кто высказывает суждение, может быть всеобщей. Но способность представления о всеобщем есть *рассудок*. Следовательно, суждение вкуса есть и эстетическое, и рассудочное суждение, но мыслимое только в объединении обоих (стало быть, рассудочное суждение мыслится здесь не как чистое). — Суждение о предмете на основании вкуса — это суждение о согласии или противоречии свободы в игре воображения с закономерностью рассудка и касается, следовательно, только эстетической *оценки* формы (этой согласимости чувственных представлений), а не создания продуктов, в которых эта форма воспринимается; ибо последнее было бы *гениальностью,* пылкость и живость которой часто нуждается в том, чтобы ее умеряла и ограничивала скромность вкуса.

Прекрасное — это нечто такое, что принадлежит исключительно к вкусу; *возвышенное* хотя и относится к эстетической оценке, но не принадлежит к вкусу. Однако *представление* о возвышенном может и должно быть само по себе прекрасным; иначе оно будет грубым, варварским и претящим вкусу. Даже *изображение* злого и отвратительного (например, образ олицетворенной смерти у Мильтона [77]) может и должно быть прекрасным, хотя бы это был сам Терсит, раз предмет должен быть представлен эстетически; иначе оно или порождает безвкусицу, или вызывает отвращение; но и то и другое содержит в себе стремление оттолкнуть от себя представление, предлагаемое для наслаждения; *прекрасное* же заключает в себе понятие о призыве к самому тесному соединению с предметом, т. е. к непосредственному наслаждению им. — Словами *прекрасная душа* выражают все, что только можно сказать для того, чтобы сделать ее целью глубочайшего общения с ней, ибо *величие души* и душевная *сила* касаются материи (орудий для тех или иных целей); *душевная* же

доброта — чистая форма, при которой все цели должны быть в состоянии объединиться и которая поэтому там, где она встречается, подобно мифологическому Эросу *первотворящая,* но и *неземная,* — эта душевная доброта и есть тот центр, вокруг которого суждение вкуса собирает все свои суждения относительно чувственного удовольствия, совместимого со свободой рассудка.

Примечание. Как могло случиться, что главным образом новейшие языки обозначают способность эстетического суждения словом (gustus, sapor), которое указывает только на некоторое орудие [внешнего] чувства (внутреннюю полость рта) и на различение и выбор потребляемых вещей? — Нигде чувственность и рассудок, соединенные в потреблении, не могут столь долго продолжаться и столь часто повторяться с удовольствием, как за хорошим обеденным столом в хорошем обществе. — Но обед надо при этом рассматривать только как средство развлечения общества. Эстетический вкус хозяина дома сказывается в искусстве выбирать то, что общезначимо; но этого он не может достигнуть собственным разумением, так как его гости, быть может, выбрали бы другие блюда или напитки, каждый по своему личному разумению. Таким образом, свое искусство он усматривает в *многообразии,* а именно в том, чтобы каждый мог найти что-нибудь по своему разумению; это и служит относительной общезначимостью. В данном вопросе не может быть и речи о его умении подбирать гостей даже для взаимного и общего удовольствия (это также называют вкусом, но в сущности есть разум в его применении к вкусу и отличается от вкуса). Так внешнее чувство могло благодаря особому разумению дать название для идеального выбора вообще, а именно для чувственно общезначимого выбора. — Еще более странно то, что умение проверять на основе [внешнего] чувства, есть ли нечто предмет наслаждения (sapor) для одного и того же субъекта (а не то, общезначим ли его выбор) или нет, могло достигнуть даже такой степени, что стало названием мудрости (sapientia); это произошло, быть может, потому, что безусловно необходимая цель не требует размыш-

ления и испытания, а входит в душу непосредственно, как бы вкушением полезного.

§ 68. *Возвышенное* (sublime) есть возбуждающее благоговение *великое* (magnitudo reverenda) по объему или по степени; приближение к нему (чтобы сделать его соразмерным с своими силами) манит к себе, но страх перед тем, чтобы не оказаться в сравнении с ним ничтожным в своей собственной оценке, вместе с тем отпугивает (например, гром над нашей головой или высокие дикие горы); при этом если наблюдатель сам находится в безопасности, то напряжение его сил, чтобы охватить явление, и опасение, что он не будет в состоянии охватить его во всем объеме, вызывают удивление (приятное чувство, достигаемое непрерывным преодолением страдания).

Возвышенное представляет собой противовес прекрасному, но не его противоположность, так как стремление и попытка возвыситься до схватывания (apprehensio) предмета возбуждает у субъекта чуство собственного величия и силы; но мысленное представление о предмете при *описании* или изображении [его] может и всегда должно быть прекрасным. Иначе удивление превращается в *устрашение,* а оно очень отличается от восхищения как такого рассмотрения, при котором удивлению нет предела.

Великое, несообразующееся с целью (magnitudo monstrosa), есть *чудовищное*. Поэтому те писатели, которые хотели прославить огромные просторы русского государства, не достигли цели, когда называли его чудовищным, ибо в этом [выражении] заключается и доля порицания, как если бы оно было *слишком велико* для одного властителя. — Искателем приключений называют человека, склонного впутываться в такие обстоятельства, правдивое повествование о которых напоминает роман.

Итак, хотя возвышенное — предмет не для вкуса, а для чувства трогательного, но искусное изображение его в описании или воплощении (при второстепенных вещах, parerga) может и должно быть прекрасным, иначе оно будет диким, грубым и отталкивающим, а значит, и противоречащим вкусу.

Вкус имеет тенденцию внешне содействовать моральности

§ 69. Вкус (словно формальное чувство) сводится к *сообщению* своего чувства удовольствия или неудовольствия другим и содержит способность через само это сообщение испытывать удовольствие и ощущать удовлетворение (complacentia) этим вместе с другими (в обществе). Это удовлетворение, которое можно рассматривать как значимое не только для ощущающего субъекта, но и для каждого другого, т. е. как общезначимое, ибо оно должно заключать в себе необходимость (этого удовлетворения), стало быть априорный принцип его, чтобы его можно было мыслить как такое, есть удовлетворение от соответствия удовольствия субъекта с чувством каждого другого по некоему всеобщему закону, который должен вытекать из общего законодательства чувствующего [субъекта], стало быть из разума; т. е. выбор на основе этого удовлетворения по своей форме подчинен принципу долга. Следовательно, идеальный вкус имеет тенденцию внешне содействовать моральности. — Делать человека *благонравным* (gesittet) для его общественного положения — не значит еще воспитывать его *нравственно* (sittlich) *добрым* (моральным), тем не менее это значит подготовлять его к этому через стремление нравиться другим в этом своем положении (быть любимым и вызывать восхищение). — В этом смысле можно вкус назвать моральностью во внешнем проявлении, хотя это выражение в буквальном значении содержит в себе противоречие, ведь *благонравность* означает *внешний вид* или манеры нравственно доброго и даже некоторую степень его, а именно склонность усматривать ценность уже в одной лишь видимости его.

§ 70. Быть благонравным, благопристойным, учтивым (с удалением всякой грубости) — это еще только негативное условие вкуса. Представление об этих свойствах в воображении может быть внешне *интуитивным* способом представления о предмете или о собственной личности на основе вкуса, но только для двух [внешних] чувств — для слуха и зрения. Музыка и изобра-

зительное искусство (живопись, ваяние, зодчество, садоводство) притязают на вкус как на восприимчивость к чувству удовольствия от одних лишь форм внешнего созерцания: музыка — в отношении слуха, изобразительное искусство — в отношении зрения. *Дискурсивный* же способ представления через громкую речь или письмо дает два искусства, в которых может проявиться вкус: *красноречие* и *поэзию*.

Антропологические замечания о вкусе

А

О вкусе, отвечающем моде

§ 71. Естественна склонность человека сравнивать себя в своем поведении с кем-нибудь более авторитетным (ребенок со взрослым, простые люди с более знатными) и подражать его манерам. Закон этого подражания — [стремление] казаться не менее значительным, чем другие, и именно в том, при чем не принимается во внимание какая-либо польза, — называется *модой*. Мода, следовательно, относится к рубрике *тщеславия*, так как в [ее] цели нет внутренней ценности; точно так же она относится и к рубрике *глупости*, так как при этом имеется некоторое принуждение — поступать в рабской зависимости исключительно от примера, который дают нам в обществе многие. *Быть модным* — это дело вкуса; тот, кто *вне* моды придерживается старого обычая, называется *старомодным*; того, кто даже считает достоинством не придерживаться моды, называют *чудаком*. Все же лучше быть всегда дураком по моде, чем дураком не по моде, если вообще хотят указанное тщеславие обозначать этим оскорбительным словом. Но погоня за модой действительно заслуживает такое название, если ради этого тщеславия жертвуют истинной пользой или даже долгом. — Всякая мода уже по самому своему понятию представляет собой непостоянный образ жизни. В самом деле, если игра подражания фиксируется, то подражание становится *обычаем*, и в этом случае уже не

обращают внимания на вкус. Следовательно, именно новизна располагает к моде, и быть изобретательным во всевозможных внешних формах, хотя бы эти формы и выродились в нечто причудливое, а частью и отвратительное, — это дело придворных, задающих *тон*, главным образом дам, которым другие жадно подражают; в низших сословиях с этими модами возятся еще долго после того, как они уже оставлены в высших. — Таким образом, мода в сущности не дело вкуса (ведь она может быть в высшей степени противной вкусу), а дело одного лишь тщеславия — [желания] принять важный вид — и соперничества, чтобы в этом превзойти друг друга (élégants de la cour, иначе petits-maîtres — это вертопрахи).

С истинным, идеальным вкусом вполне сочетается великолепие, стало быть нечто возвышенное, что в то же время прекрасно (например, великолепное звездное небо или, если это звучит не слишком низменно, собор Св. Петра в Риме). Но *пышность*, хвастливое выставление на показ хотя и могут иногда сочетаться со вкусом, но не без сопротивления с его стороны, так как пышность рассчитана на широкую публику, в которой немало черни, грубому вкусу которой нужны больше чувственные ощущения, чем способность суждения.

B

О художественном вкусе

Я буду рассматривать здесь только словесное искусство — *красноречие* и *поэзию*, ибо оно рассчитано на такое душевное настроение, которым душа непосредственно побуждается к деятельности; вот почему ему место в *прагматической антропологии*, где человека изучают по тому, что́ из него можно сделать.

Принцип души, который оживляет посредством *идей*, называют ***духом***. *Вкус* — это не более как регулятивная способность суждения о форме при соединении многообразного в воображении; дух — это продуктивная способность разума a priori давать *образец* для этой формы воображения. Дух и вкус: *первый* —

чтобы создавать идеи; *второй* — чтобы ограничивать их ради формы, соответствующей законам продуктивного воображения, и таким образом *создавать* (fingendi) *первоначально* (не подражая). Продукт, обнаруживающий и дух, и вкус, можно вообще назвать *поэзией*; это — произведение *изящных искусств* все равно, предлагают ли его [внешним] чувствам через глаза или непосредственно через уши, и его можно назвать также *художественным творчеством* (poetica in sensu lato): оно может быть искусством живописи, садоводства, зодчества, музыки и стихотворства (poetica in sensu stricto). *Поэзия* отличается от *красноречия* только по взаимной субординации рассудка и чувственности: первая есть *игра* чувственности, *упорядоченная* рассудком; второе есть *дело* рассудка, *оживляемое* чувственностью; оба — и оратор, и поэт (в широком смысле) — *творцы* и сами из себя создают новые образы (разную компоновку чувственно воспринимаемого) в своем воображении *.

Так как поэтический дар — это умение и в сочетании со вкусом талант к изящным искусствам, которые отчасти сводятся к обману (хотя и сладкому, часто даже косвенно целительному), то вполне естественно, что в жизни он находит значительное (а часто и вредное) применение. — Поэтому стоит затронуть несколько вопросов и сделать несколько замечаний о характере поэта, а также о том влиянии, которое его труд оказывает на него самого и на других, и об оценке его.

---

* *Новизна в изображении* понятия — главное требование, предъявляемое поэту изящными искусствами, хотя само понятие не обязательно должно быть новым. — Но для рассудка (независимо от вкуса) имеются следующие выражения, обозначающие расширение наших познаний новыми восприятиями. — *Открыть* что-то, [т. е.] впервые заметить то, чтó уже было, например Америку, магнетическую силу, направляющуюся к полюсу, атмосферное электричество. — *Изобрести* что-то (произвести то, чего еще не было), например, компас, аэростат. — *Отыскать* что-то, [т. е.] найти благодаря поискам потерянное. — *Измыслить* или *придумать* (например, орудия для художника или машины). — *Сочинить* что-то, [т. е.] сознательно представить неистинное истинным, что бывает в романах, написанных только ради развлечения (turpiter atrum desinit in piscem mulier formosa superne. *Horat.*[78]).

Почему среди изящных (словесных) искусств поэзия имеет при одинаковых целях преимущество перед красноречием? — Потому, что она есть в то же время музыка (нечто певучее), [т. е.] звуки, приятные сами по себе; простая же речь такой не бывает. Даже красноречие заимствует у поэзии звук, приближающийся к [музыкальному] тону, — *ударение*, без которого речь была бы лишена необходимых промежуточных моментов спокойствия и оживления. Но поэзия имеет преимущество не только перед красноречием, но и перед каждым другим изящным искусством — перед живописью (к которой надо отнести и ваяние) и даже перед музыкой; ведь музыка только потому *изящное* (а не просто приятное) *искусство*, что она служит средством для поэзии. И среди поэтов нет столько поверхностных (непригодных к делу) умов, сколько среди музыкантов, так как первые обращаются ведь и к рассудку, а вторые — только к чувствам. — Хорошее стихотворение — самое сильное средство для оживления души. — Не только о поэтах, но и о всех представителях изящных искусств можно сказать: для этого надо родиться и этого никогда нельзя достигнуть усердием и подражанием; так же верно и то, что художник для успеха своей работы нуждается еще во внезапно охватывающем его счастливом настроении, как бы в моментах вдохновения (поэтому его и называют vates), так как то, что делается по предписаниям и правилам, лишено духа (имеет рабский характер), а продукт изящных искусств требует не только вкуса, который может возникнуть на почве подражания, но и оригинальности мысли; а эта оригинальность, как нечто оживляющее из себя самого, называется духом. *Живописец природы* с кистью или пером в руках (с пером — и в прозе, и в стихах), поскольку он лишь подражает, еще не обладает художническим духом; единственный мастер в изящных искусствах — это *живописец идей*.

Почему под поэтами обычно понимают только *стихотворцев*, т. е. пользующихся речью, которая скандируется (подобно музыке произносится ритмически)? Потому что поэт, предлагая произведение изящного искусства, выступает с торжественностью, которая дол-

жна (по форме) удовлетворять самому тонкому *вкусу,* иначе оно не было бы прекрасным. — Но так как эта торжественность большей частью требуется для прекрасного представления о возвышенном, то подобная аффектированная торжественность без стихов называется (у Хага Блэйра [79]) «сумасшедшей прозой». — С другой стороны, стихотворство еще не поэзия, если оно лишено духа.

Но почему рифма в стихах поэтов новейшего времени, если она удачно завершает мысль, представляет собой столь важное требование вкуса в нашей части света? И почему, с другой стороны, она производит неприятное впечатление, если встречается в стихотворениях древних авторов, например немецкие белые стихи нравятся мало, но рифмованные стихи Вергилия на латыни нравятся еще меньше? Вероятно, потому, что у древних, классических поэтов просодия была определенной, а в новейших языках в большинстве случаев ее нет, и за это слух компенсируется рифмой, которая завершает строку созвучно с предыдущей. В прозаической торжественной речи рифма, случайно встречающаяся среди других фраз, кажется смешной.

Откуда же *поэтические вольности,* которые не полагаются оратору, — время от времени нарушать законы языка? Вероятно, оттого, что закон формы не стесняет оратора до такой степени, чтобы он не мог выразить глубокую мысль.

Почему посредственное стихотворение невыносимо, а посредственную речь все же можно слушать? Причина, по-видимому, в том, что, слушая торжественность тона в каждом поэтическом произведении, ожидают многого, и именно потому, что эти ожидания не сбываются, стихотворение считается еще хуже, чем оно могло бы считаться по своему прозаическому содержанию.

То обстоятельство, что в старости *поэтическая жилка* высыхает, тогда как человек с головой все еще пользуется добрым здоровьем в области наук и проявляет энергию в делах, объясняется тем, что красота — это *цветок,* а наука — *плод*; т. е. поэзия должна быть свободным искусством, которое ради многообразия тре-

бует легкости, в старости же (и вполне справедливо) эта легкость мысли исчезает; далее, *привычка* продолжать научные занятия в том же направлении дает вместе с тем и легкость; следовательно, поэзия, которая для каждого своего продукта требует оригинальности и *новизны* (и для этого ловкости), не вполне соответствует старости, за исключением, быть может, случаев *едкого* остроумия, эпиграмм и афоризмов, где поэзия, однако, уже не столько игра, сколько серьезное дело.

То обстоятельство, что поэты не делают такой карьеры, как адвокаты и другие профессиональные ученые, объясняется уже задатками темперамента, который вообще нужен для прирожденного поэта, а именно склонностью отгонять заботы, отдаваясь сообщаемой другим игре мыслей. — Но *характерная* особенность [поэта] — *не иметь никакого характера,* а быть непостоянным, прихотливым и (без злости) человеком ненадежным, умышленно создавать себе врагов, не питая ни к кому ненависти, едко высмеивать друзей, не желая обидеть их, — эта особенность кроется в [его] взбалмошном уме, отчасти прирожденном, который властвует над практической способностью суждения.

О роскоши

§ 72. *Роскошь* (luxus) — это проявляющий *вкус* избыток внешнего благополучия в обществе (противоречащий, следовательно, благу общества). Этот же избыток, но *без вкуса* называется откровенным *мотовством* (luxuries). — Если и то, и другое рассматривать по их влиянию на [общественное] благо, то роскошь есть излишние расходы, которые доводят до *бедности,* а мотовство — расходы, которые доводят до *болезни.* Первая еще совместима с развивающейся культурой народа (в искусстве и науке), второе переполняет [жизнь] наслаждениями и в конце концов вызывает отвращение. И в том, и в другом больше хвастливости (стремления к внешнему блеску), чем умения пользоваться благами жизни (selbstgenießend); первая желает проявить шик (балы и спектакли) для идеального вкуса; второе — блеснуть избытком и многообразием для *вкушения*

(для физического чувства, например, званые обеды). — Вправе ли правительство ограничивать и то, и другое законами против излишней роскоши, — это вопрос, ответ на который здесь нас не интересует. Но изящные и приятные искусства, которые отчасти ослабляют народ, облегчая тем самым возможность управлять им, действовали бы явно вопреки намерениям правительства, если бы наступил период спартанской суровости.

Благонравный образ жизни — это соразмерность благополучия с целями общения (следовательно, он обнаруживает вкус). Отсюда видно, что роскошь наносит вред этому образу жизни, и, когда выражение *он умеет жить* употребляет состоятельный или знатный человек, оно означает тонкость выбора в публичных развлечениях; такой вкус признает воздержание, делает потребление полезным и для той и другой стороны и рассчитан на продолжительное время.

Отсюда видно, что так как упрека заслуживает роскошь не в домашней жизни, а только в общественной, то отношение гражданина к обществу, если оно касается свободы соперничества, для того чтобы в приукрашивании своей персоны или своих дел (в устройстве праздников, свадеб и похорон и даже в хороших манерах, проявляемых в обращении с другими) во всяком случае предпочитать эту роскошь пользе, — вряд ли следует обременять законами против излишеств, потому что роскошь полезна тем, что оживляет искусство и таким образом возмещает обществу те издержки, которые ему могли бы причинить подобного рода траты.

КНИГА ТРЕТЬЯ

О СПОСОБНОСТИ ЖЕЛАНИЯ

§ 73. *Вожделение* (appetitio) — это самоопределение силы субъекта представлением о чем-либо будущем как его следствии. Привычное чувственное вожделение называется *склонностью*. Стремление без траты силы для создания объекта есть *желание*. Желание может быть направлено на предметы, для осуществления которых субъект чувствует себя бессильным; и тогда это *пустое* (напрасное) желание. Пустое желание уничтожить время между вожделением и приобретением вожделенного называется *тоской*. Неопределенное в отношении объекта желание (appetitio vaga), которое лишь побуждает субъект выйти из своего настоящего положения без точного знания того, в какое другое состояние он хочет перейти, можно назвать *капризным* желанием (которое ничем не удовлетворяется).

Склонность, которую разум субъекта может подавить только с трудом или совсем не может подавить, — это *страсть*. Чувство же удовольствия или неудовольствия в настоящем состоянии, не оставляющее в субъекте места для *размышления* (разумного представления о том, следует ли отдаться этому чувству или противиться ему), — это *аффект*.

Подчинение аффектам и страстям всегда есть болезнь души, так как и те, и другие исключают господство разума. Аффекты и страсти одинаково сильны по степени; по качеству же они существенно отличаются

друг от друга и в методе предупреждения, и в методе лечения, который психиатр должен был бы при этом применить.

Об аффектах в сопоставлении со страстями

§ 74. Аффект — это создаваемая ощущением неожиданность, из-за которой теряется присутствие духа (animus sui compos). Следовательно, аффект опрометчив, т. е. быстро поднимается до такой степени чувства, которая делает размышление невозможным (он безрассуден). — Отсутствие аффектов без уменьшения силы побуждений к деятельности, — это *флегма* в хорошем смысле, свойство энергичного человека (animi strenui), его способность не выходить из состояния спокойного размышления под влиянием аффектов. То, чего аффект гнева не делает сразу, он вообще не делает; аффект легко забывают. Но страсть ненависти не торопится, дабы глубоко укорениться и все припомнить своему противнику. — Отец, школьный учитель не будут наказывать [ребенка], если только они будут иметь терпение выслушать [его] просьбы о прощении (а не оправдание). Попробуйте человека, который в гневе входит в вашу комнату, чтобы сказать вам в крайнем раздражении резкие слова, вежливо попросить сесть; если это вам удастся, его гневные речи станут мягче, так как удобное сидение приводит к снижению напряжения, что уже не вяжется с угрожающими жестами и криками, как это бывает, когда человек стоит. Страсть (как расположение духа, относящееся к способности желания), наоборот, как бы сильна она ни была, не спешит и обнаруживает рассудительность в способе достижения своей цели. — Аффект действует как вода, прорывающая плотину; страсть действует как река, все глубже прокапывающая свое русло. Аффект действует на здоровье как апоплексический удар; страсть — как чахотка или истощение. — Аффект подобен опьянению, которое проходит после сна, хотя от него и остается головная боль; страсть надо рассматривать как болезнь от отравления ядом или уродство, требующее внутреннего или внешнего врачевателя души, который может прописать

не радикальные целебные средства, а почти всегда только паллиативные.

Там, где много аффекта, обычно мало страсти; как у французов, которые из-за своей живости непостоянны в сравнении с итальянцами или испанцами (а также индийцами и китайцами), которые в своей злобе тоскуют о мести, а в своей любви постоянны до безумия. — Аффекты честны и открыты, страсти же коварны и скрытны. Китайцы упрекают англичан в том, что они необузданны и вспыльчивы («как татары»), а англичане упрекают китайцев в том, что они настоящие (но спокойные) обманщики, которые в своей страсти не обращают внимания на этот упрек. Аффект следует рассматривать как *опьянение,* которое проходит после сна, а страсть — как *безумие* с его навязчивым представлением, все глубже проникающим в душу. — Кто *любит,* тот может еще при этом оставаться *видящим*; но тот, кто *влюблен,* неизбежно слеп и не замечает недостатков любимого человека, хотя через восемь дней после свадьбы он обычно прозревает. — Тот, кто легко поддается аффекту как приступу бешенства, каким бы благонравным он ни был, напоминает помешанного; но так как он скоро начинает раскаиваться в своем порыве, то это только пароксизм, который называется *безрассудностью.* Некоторые даже желают быть способными гневаться; Сократ сомневался, не хорошо ли иногда сердиться; так распоряжаться аффектом, чтобы можно было хладнокровно рассуждать, следует ли сердиться или нет, — это, по-видимому, нечто противоречивое. — Ни один человек, однако, не желает себе страсти. В самом деле, кто захочет заковать себя в цепи, если он может остаться свободным?

Об аффектах в частности

A

О власти души в отношении аффектов

§ 75. Принцип *апатии,* а именно [правило], что мудрец никогда не должен находиться в состоянии аффекта, даже в состоянии аффекта сострадания к несчастьям

своего лучшего друга, — это вполне справедливое и возвышенное моральное основоположение стоической школы, ибо аффект делает человека (более или менее) слепым. — Хотя природа внедрила в нас предрасположение к аффектам, было мудростью с ее стороны *временно,* до того как разум достигнет надлежащей силы, взять в руки вожжи, а именно к моральным мотивам добра ради оживления их присовокупить еще мотивы патологического (чувственного) побуждения как временного суррогата разума. Ведь кроме всего прочего, аффект, рассматриваемый сам по себе, никогда не благоразумен; он даже делает себя неспособным преследовать свои собственные цели; следовательно, было бы неразумно преднамеренно вызывать его в себе. — Тем не менее разум, связывая свои идеи с созерцаниями (примерами), которые подводятся под эти идеи, может в представлении о морально добром оживлять [нашу] волю (в церковных или политических речах к народу или даже в одиночестве, в речи к самому себе), и, следовательно, может оживлять душу не как действие, а как причина аффекта в отношении доброго, причем этот разум все же никогда не выпускает из рук вожжей и вызывает *энтузиазм* к доброму замыслу, который следует, однако, относить в сущности к способности желания, а не к аффекту как более сильному физическому (sinnlichen) чувству. —

Природный дар апатии при наличии достаточной душевной силы — это, как уже было сказано, счастливая *флегма* (в моральном смысле). Тот, кто одарен ею, на этом основании, правда, еще не мудрец, но обладает тем природным преимуществом, что ему легче, чем другим, стать мудрецом.

Вообще состояние аффекта определяет не сила того или иного чувства, а отсутствие рассудительности, нужной для того, чтобы сравнить это чувство с суммой всех чувств (удовольствия или неудовольствия) в своем состоянии. Богач, у которого слуга в праздник по неловкости разбивает красивый и редкий бокал, счел бы данный случай ничтожным, если бы он в этот момент сравнил эту потерю *одного* удовольствия с массой *всех* удовольствий, которые доставляет ему счастливое по-

ложение его как богатого человека. Но он весь отдается одному только этому чувству огорчения (не производя быстро в уме этот расчет); неудивительно поэтому, что в ту минуту ему кажется, будто он потерял все свое счастье.

B

О различных аффектах

§ 76. Чувство, побуждающее человека ***оставаться*** в том состоянии, в котором он находится, *приятно*; а то, которое побуждает его ***оставлять*** это состояние, *неприятно*. Связанное с сознанием, первое называется *удовольствием* (voluptas), а второе — *неудовольствием* (taedium). Как аффект, первое называется *радостью,* а второе — *печалью*. — *Безудержная радость* (которая не умеряется никаким опасением страдания) и безысходная печаль (которая не смягчается никакой надеждой), *скорбь,* суть аффекты, опасные для жизни. Из списков умерших видно, что все же больше людей *скоропостижно* умирают от первого, чем от второго аффекта, ибо, когда неожиданно открываются виды на неизмеримое счастье, *надежда* как аффект целиком охватывает душу и таким образом аффект усиливается до того, что человек задыхается; скорби же, которой всегда опасаются, душа естественным образом противится, — вот почему скорбь убивает только медленно.

Испуг — это внезапно возникающий страх, от которого теряют присутствие духа. Испугу подобно то, что *поражает*; оно смущает (но еще не ошеломляет), заставляет сосредоточиться для размышления; оно побуждает к *удивлению* (которое уже заключает в себе размышление). С людьми опытными это случается не так-то часто; но дело искусства представить нечто обычное с такой стороны, с которой оно становится поразительным. *Гнев* — это испуг, который в то же время быстро приводит в движение наши силы для сопротивления злу. Страх перед предметом, который угрожает нам неопределенным злом, — это *боязливость*. — Кому-то

может быть жутко и в то же время ему неизвестно, из-за какого особого объекта, — это подавленность из чисто субъективных причин (от болезненного состояния). *Стыд* — это боязнь перед возможным презрением со стороны *присутствующего* лица и, как таковой, есть аффект. Впрочем, человек может испытывать стыд даже и в отсутствие того, кого он стыдится, но тогда это не *аффект*, а *страсть* подобно скорби: тогда долго, но напрасно мучаются, испытывая чувство презрения к самому себе; наоборот, стыд как аффект должен появляться внезапно.

Аффекты вообще болезненные припадки (симптомы) и (по аналогии с системой Брауна [80]) их можно разделить на *стенические* (из силы) и *астенические* (из слабости). Первые *возбуждают* и потому часто *истощают*, вторые снижают напряжение жизненной силы и потому часто содействуют выздоровлению. — Аффективный *смех* — это *судорожная* веселость. — *Плач* сопровождает *томительное* ощущение бессильного гнева на судьбу или на других людей, словно они нанесли какую-то обиду; и это ощущение есть *уныние*. Но оба они — и смех, и плач — очищают, ибо излияниями освобождают жизненные силы от затруднений (можно смеяться и до слез, когда смеются до изнеможения). Смех есть нечто мужское, а плач нечто женское (у мужчин нечто *бабье*); и только такое состояние, когда к глазам подступают слезы, и притом из великодушного, но бессильного участия к страданиям других, извинительно для мужчины, у которого на глазах заблестели слезы, но который не уронил ни одной капли их; особенно же они не должны сопровождаться рыданиями и не создавать таким образом эту отвратительную музыку.

О боязливости и храбрости

§ 77. Боязнь, робость, испуг и ужас суть степени страха, т. е. отвращения к опасности. Присутствие духа, когда опасность встречают рассудительно, есть *мужество*. Сила внутреннего чувства (ataraxia), когда нелегко поддаются чувству страха, есть *бесстрашие*.

Отсутствие первого есть *малодушие* *, отсутствие второго — *робость.*

Отважен тот, кто не пугается; *мужеством* обладает тот, кто рассудительно *не отступает* перед опасностью; *храбр* тот, чье мужество в опасности *постоянно. Отчаянным* бывает легкомысленный человек, который не боится опасности, потому что не знает ее; *смел* тот, кто не боится опасности, хотя и знает ее; *безрассудно смел* тот, кто при очевидной невозможности достигнуть своей цели подвергает себя величайшей опасности (как Карл XII при Бендерах). Турки называют своих храбрецов (которые храбры, быть может, при помощи опиума) *безумцами.* — Малодушие, следовательно, это *бесчестный упадок духа.*

Испуг не есть *обычное* свойство души легко поддаваться страху — это свойство называется боязливостью, — а есть лишь *состояние* и случайная, большей частью зависящая от физических причин склонность теряться при внезапно возникающей опасности. У полководца, который сидит в домашнем халате, когда ему докладывают о неожиданном приближении врага, кровь, конечно, может на мгновение остановиться в сердечной полости; и над одним генералом его врач сделал наблюдение, что он был малодушен и робок, когда у него в желудке были кислоты. *Отвага* лишь свойство темперамента, *мужество* же основывается на принципах и есть добродетель. В этом случае разум дает решительному человеку силу, в которой иногда ему отказала природа. Испуг во время сражений производит даже благодетельные опорожнения, которые сделали пословицей одну насмешку («у него сердце не на месте»); но надо заметить, что те матросы, которые при возвещении о битве, бегут в отхожее место, бывают потом самыми мужественными в бою. То же самое замечают и у цапли, когда сокол парит над ней и вызывает ее на бой.

---

* Слово poltron (заимствованное от pollex truncatus) в позднейшей латыни передавалось словом murcus и обозначает человека, который отрубает себе большой палец, чтобы не брали на войну.

Терпение поэтому не есть мужество. Это женская добродетель, ибо она не мобилизует силы для сопротивления, а только рассчитывает сделать страдание (претерпевание) незаметным через привычку. Тот, кто *кричит* под ножом хирурга или при приступах подагры и мочекаменной болезни, еще не робок или малодушен в этом состоянии; это то же, что и проклятие, которое вырывается, когда на дороге натыкаешься ногой на камень (большим пальцем ноги, откуда и слово hallucinari); это, скорее, выражение гнева, в котором природа стремится посредством крика не допустить остановку крови в сердце. — Но совершенно особого рода терпение проявляют американские индейцы, которые, когда они окружены, бросают свое оружие и без всяких просьб о пощаде спокойно позволяют себя изрубить. Больше ли здесь мужества, чем у европейцев, которые в подобном случае защищаются все до последнего человека? Мне кажется, что это тщеславие варваров, [а именно стремление] поддержать честь своего племени тем, что их враг не может принудить их к жалобам или вздохам как доказательству их покорности.

Мужество как аффект (стало быть, с одной стороны, как относящееся к чувственности) может быть вызвано и разумом, и тогда оно становится настоящей храбростью (доблестью). Не давать себя запугивать насмешками и изощренным остроумием и потому еще более опасными надругательствами над тем, что достойно уважения, а стойко идти своим путем — это моральное мужество, которым не всегда обладают те, кто показал себя храбрым на поле битвы или в поединке. Один из признаков решительного характера — отваживаться на то, что велит долг, даже если возникнет опасность, что другие будут [над этим] глумиться; это даже высокая степень мужества, так как *любовь к чести* есть постоянная спутница добродетели и тот, кто вообще-то довольно спокоен перед лицом *насилия*, редко чувствует в себе достаточно сил противостоять насмешкам, когда ему с презрительным смехом отказывают в его притязании на честь.

Поведение, которое создает видимость мужества, [а именно] нежелание кому-либо уступать, называется

дерзостью в противоположность *застенчивости* — некоторого рода боязливости и опасения показаться в глазах других в невыгодном свете. — Первое, как справедливое доверие к себе самому, не заслуживает порицания. Но та *дерзость* (Dreistigkeit *) в поведении, которая придает человеку такой вид, будто он совершенно равнодушен к суждению других о нем, — это *наглость, бесстыдство* или, если употребить более мягкое выражение, *нескромность*; она, следовательно, не имеет отношения к мужеству в моральном значении этого слова.

Предполагает ли самоубийство мужество или всегда только упадок духа, — это вопрос не моральный, а чисто психологический. Когда оно совершается только для того, чтобы не быть лишенным чести, следовательно, из *гнева*, то оно кажется мужеством; если же оно истощение терпения под гнетом *печали*, которая медленно исчерпывает всякое терпение, то это упадок духа. Человеку кажется, что смотреть смерти прямо в глаза и не бояться ее, когда он уже больше не может любить жизнь, — это некоторого рода героизм. Но если он хотя и боится смерти, все же ни при каких условиях не может перестать любить жизнь и потому, для того чтобы он решился на самоубийство, должно предшествовать душевное смятение из страха, то он умирает из малодушия, так как он не может больше переносить муки жизни. — Это различие в расположении духа можно до некоторой степени узнать по способу совершения самоубийства. Если избранные для этого средства действуют сразу и не оставляют возможности для спасения, например выстрел из пистолета, или крепкий раствор сулемы (как носил его с собой на войне великий монарх [81] на случай, если он попадет в плен), или глубокое

---

* Это слово следовало бы, собственно говоря, писать Dräustigkeit (от dräuen или drohen), так как тон или выражение лица подобного человека заставляет других опасаться, что он может, пожалуй, быть и грубым. Точно так же пишут liederlich вместо lüderlich, тогда как первое [слово] означает легкомысленного, озорного, вообще-то не негодного добродушного человека, а второе —человека порочного, внушающего всеобщее отвращение (от слова Luder).

место в реке и карманы, наполненные камнями, — то такому самоубийце нельзя отказать в мужестве. Но если это веревка, которую кто-то другой может перерезать, или обычный яд, который врач может еще удалить из тела, или порез на шее, который можно зашить и вылечить, — а при таких попытках к самоубийству человек, когда его спасают, бывает очень рад и никогда уже не повторяет их, — то это трусливое отчаяние из слабости, а не отчаяние сильного человека, так как для самоубийства требуется еще и присутствие духа.

Это не всегда ничтожные, недостойные люди, которые таким способом решаются освободиться от бремени жизни; скорее, нечего опасаться, что люди, у которых нет никакого чувства истинной чести, решатся на такой поступок. — Хотя этот поступок всегда отвратителен и человек, совершая его, делает себя извергом, но примечательно, что во времена, когда господствует публичная и признанная законосообразной несправедливость революционного состояния (например, при Комитете общественного спасения Французской республики), люди с большим чувством чести (например, Ролан [82]) стараются самоубийством предупредить казнь по закону, хотя при конституционном порядке они сами признали бы самоубийство делом недостойным. Причина этого в следующем. В любой казни по *закону* заключается что-то позорящее, потому что она *наказание,* и если казнь несправедлива, то тот, кто становится жертвой закона, не может признать это наказание *заслуженным.* Но это он доказывает именно тем, что, раз уж он обречен на смерть, лучше он сам выберет ее как свободный человек и самого себя умертвит. Вот почему даже тираны (как Нерон [83]) выдавали за признак милости с своей стороны позволение осужденному покончить с собой, ибо в такой смерти больше чести. — Моральность этого я, конечно, защищать не стану.

Мужество воина сильно отличается от мужества дуэлянта, хотя к *дуэли* правительство проявляет снисхождение и самозащита против оскорблений становится в армии до некоторой степени делом чести, в которое начальство не вмешивается, хотя публично дуэль

не дозволена законом. — Смотреть на дуэль сквозь пальцы — это ужасный принцип, не вполне обдуманный главой правительства, ибо бывают и недостойные люди, которые ставят свою жизнь на карту, чтобы придать себе какую-нибудь ценность, и которые вовсе не думают с опасностью для себя сделать что-нибудь для охраны государства.

Храбрость — это *законосообразное* мужество: не бояться даже утраты жизни там, где этого требует долг. Одного лишь бесстрашия для этого мало, с ней должна быть связана моральная безукоризненность (mens conscia recti [84]), как у рыцаря Баяра [85] (chevalier sans peur et sans reproche).

Об аффектах, которые сами себя ослабляют в отношении своей цели
(Impotentes animi motus)

§ 78. Аффекты гнева и стыда имеют ту особенность, что они сами себя ослабляют в отношении своей цели. Они суть внезапно возбуждаемые чувства беды как оскорбления, которые, однако, будучи безудержными, делают человека бессильным предотвратить эту беду.

Кого надо больше бояться — того ли, кто в сильном гневе *бледнеет,* или того, кто при этом *краснеет?* Первого надо бояться сразу, а второго — и еще больше — потом (из-за жажды мести). В первом состоянии человек, потерявший самообладание, опасается, как бы не дать увлечь себя вспыльчивостью и не пустить в ход насилие, в чем впоследствии, быть может, он раскается. Во втором страх внезапно переходит в опасение того, не станет ли *заметным* сознание его неспособности к самозащите. — Оба эти аффекта, если они найдут выход в быстром возвращении самообладания, не вредны для здоровья; если же нет, то они отчасти опасны даже для жизни, а отчасти (когда разрядка их задерживается) оставляют после себя злобу, т. е. чувство обиды от того, что не рассчитались как следует за оскорбление; но этого можно избежать, если имеется возможность высказаться. Но оба аффекта таковы, что делают человека немым, и потому представляются в невыгодном свете.

От *вспыльчивости* можно отучиться с помощью внутренней дисциплины души; но не так-то легко устранить слабость — слишком нежное чувство чести — в стыдливости. Ибо, как говорит Юм [86] (который сам отличался этой слабостью, а именно стеснялся говорить в обществе), первая попытка решиться, если только она не удается, делает человека еще более застенчивым; и в таких случаях имеется одно лишь средство: начиная с общения с людьми, мнением которых о приличии не дорожат, постепенно отказываться от мысли, будто важно мнение других о нас, и внутренне считать себя в этом отношении равноценным с ними. Привычка к этому приводит к *откровенности*, которая одинаково далека и от *застенчивости*, и от оскорбительной *дерзости*.

Правда, мы сочувствуем *стыдливости* других как страданию; но нам не нравится их *гнев*, когда они *рассказывают* нам о побуждении к нему, находясь в состоянии этого аффекта; ведь перед теми, кто гневается, не находятся в безопасности и те, кто слушает их рассказ (о нанесенном оскорблении).

Удивление (замешательство от какой-то неожиданности) — это такое возбуждение чувства, которое сначала задерживает естественную игру мысли и потому бывает неприятным, но зато потом содействует приливу мыслей для неожиданных представлений и потому становится приятным; *изумлением* же этот аффект называется, собственно, только тогда, когда при этом начинают сомневаться, было ли это восприятие наяву или во сне. Новичок в обществе удивляется всему; но тот, кто на основе длительного опыта уже знает обычный ход вещей, делает себе принципом правило *ничему не удивляться* (nihil admirari). Тот же, кто пытливым взором вдумчиво изучает порядок природы в ее великом многообразии, приходит в *изумление*, видя мудрость, которой он не ожидал; это — восхищение, от которого нельзя освободиться (нельзя достаточно надивиться); но этот аффект возбуждается тогда только разумом и представляет собой своего рода священный трепет, который испытывают, когда перед зрителем разверзается бездна сверхчувственного.

Об аффектах, при помощи которых природа механически содействует здоровью

§ 79. Природа механически содействует здоровью при помощи некоторых аффектов. Сюда главным образом относятся *смех* и *плач*. Гнев, когда (не опасаясь сопротивления) можно хорошенько выбраниться, также достаточно верное средство для пищеварения; у некоторых хозяек не бывает других душевных движений, кроме ругани в адрес детей и прислуги, и если дети и прислуга относятся к этому достаточно терпеливо, то по телу равномерно распространяется приятная усталость жизненной силы; но это средство не лишено опасности, поскольку вполне возможно сопротивление со стороны домочадцев.

Добродушный же (не злобный, не связанный с горечью) *смех* приятнее и полезнее; он именно то, чтó следовало бы порекомендовать персидскому царю, который назначил награду тому, «кто придумает какое-нибудь новое удовольствие». — Происходящее толчками (как бы судорожно) выдыхание воздуха (чихание есть только небольшой, но оживляющий эффект такого выдыхания, если его звук раздается не задерживаясь) *укрепляет* чувство жизненной силы благодаря полезному движению диафрагмы. Пусть это будет наемный шут (арлекин), который заставляет нас смеяться; или же принятый в общество друзей лукавый плут, который как будто ничего дурного на уме не имеет, но хитрит и не смеется вместе с другими, а с притворной наивностью внезапно разрешает напряженное ожидание (как натянутую струну), — смех всегда есть вибрация мускулов, которая способствует пищеварению гораздо больше, чем мудрость врача. Но и большая нелепость ошибающейся способности суждения может произвести точно такое же действие, конечно за счет мнимого умника *.

---

* Примеров последнего множество. Но я здесь хочу привести только один со слов покойной графини К-г[87] — дамы, которая была украшением своего пола. Когда граф Саграмозо, которому тогда было поручено создать Мальтийский орден в Польше, сделал ей визит, у нее случайно был один магистр, родом из Кёнигсберга,

Плач — происходящее с всхлипыванием (конвульсивное) вдыхание воздуха, связанное с проливанием слез, — точно так же есть проявление заботливости природы о здоровье, будучи смягчающим боль средством; вдова, которая, как говорят, не может утешиться, т. е. никак не может удержать свои слезы, заботится, не зная и, собственно, не желая этого, о своем здоровье. Гнев, который был бы вызван в этом состоянии, мог бы помешать этому излиянию, но к ее собственному вреду, хотя не всегда одно горе, но и гнев может доводить женщин и детей до слез. — В самом деле, *чувство своего бессилия* перед бедой при сильном аффекте (все равно, будет ли это аффект гнева или печали) призывает на помощь те внешние естественные признаки, которые (по праву более слабого) по крайней мере обезоруживают мужскую душу. Это выражение нежности как слабость пола должно доводить участливого *мужчину* не до плача, а только до слез на глазах, ибо в первом случае он бы сделал промах против своего собственного пола и таким образом со своей женской слабостью не мог бы служить более слабой стороне защитой; а во втором не доказал бы своего сочувствия к другому полу, которое вменяется ему в обязанность как принадлежащему к мужскому полу, т. е. не взял бы его под свою защиту, как этого требует тот характер, который рыцарские книги предписывают храброму человеку и который усматривается именно в таком заступничестве.

Но почему молодые люди больше любят в театре *трагедии* и охотнее исполняют их, когда хотят своим родителям устроить праздник, а старики предпочитают

но нанятый в Гамбурге некоторыми богатыми купцами-любителями в качестве собирателя естественнонаучных коллекций и хранителя их и посещавший своих родственников в Пруссии. Граф, чтобы как-то начать разговор, сказал ему на ломаном немецком языке: «Ick abe in Amburg eine *Ant* geabt (в Гамбурге у меня была тетка), aber die ist mir gestorben». Магистр на лету подхватил это слово и спросил: «Почему же вы не содрали с нее шкуру и не набили ее?» — Английское слово Ant, которое означает *тетка,* он принял за немецкое Ente — утка, и так как ему показалось, что она должна быть большой редкостью, очень пожалел о такой потере. Можно себе представить, какой смех вызвало это недоразумение!

комедии вплоть до фарса? — Причина этого у первых отчасти та же, которая побуждает детей опасно шалить, по-видимому из-за инстинкта природы, чтобы испытать свои силы, а отчасти и потому, что при легкомыслии молодости по окончании пьесы не остается никакого горького осадка от щемящих душу или ужасающих впечатлений; после сильного внутреннего движения остается приятная усталость, вновь располагающая к веселью. У стариков же эти впечатления изглаживаются не так легко, они не могут так легко вызывать у себя снова веселое настроение. Арлекин с его бойким остроумием производит своими выдумками благотворное потрясение диафрагмы и внутренностей, что усиливает аппетит для следующего за этим ужина в обществе и содействует хорошему пищеварению.

Общее замечание

Некоторые внутренние телесные чувства *родственны* аффектам, но все же не аффекты, так как лишь мгновенны, проходят скоро и не оставляют после себя никакого следа; таково ощущение *ужаса*, которое охватывает детей, когда они слушают рассказы нянек о привидениях. — Сюда же относится *дрожь* — ощущение, подобное тому, какое бывает, когда человека вдруг обливают холодной водой (например, при проливном дожде). Не усмотрение опасности, а одна лишь мысль об опасности, хотя бы и знали, что никакой опасности нет, производит подобное ощущение, которое, если оно только мгновенное переживание, а не проявление испуга, бывает, по-видимому, не неприятным. *Головокружение* и даже *морская болезнь* по своей причине, как кажется, относятся к разряду таких же воображаемых (ideale) опасностей. — По доске, которая лежит на земле, легко пройти, не шатаясь; но если доска лежит над пропастью или даже просто над канавой, то часто уже один страх перед опасностью становится у слабонервных действительно опасным. Килевая качка корабля даже при слабом ветре — это попеременное движение вниз и вверх. При опускании его вниз естественно стремление подняться вверх (ибо всякое

опускание вообще возбуждает представление об опасности), стало быть, движение желудка и кишок снизу вверх механически связано с позывом к рвоте, который усиливается, когда страдающий [морской болезнью] смотрит из каюты в окошко и видит то небо, то волны, отчего еще больше усиливается обманчивое ощущение, будто сидение из-под него ускользает.

Актер, который, оставаясь холодным, обладает лишь рассудком и сильно развитым воображением, может посредством аффектированного (наигранного) аффекта тронуть гораздо сильнее, чем посредством настоящего аффекта. Действительно влюбленный человек в присутствии любимой смущается, становится неловким и малопривлекательным. Но тот, кто только притворяется *влюбленным* и еще обладает талантом, может играть свою роль настолько естественно, что легко заманивает в свою ловушку бедную обманутую женщину именно потому, что его сердце не затронуто, голова ясна и, следовательно, он в состоянии совершенно свободно применять всю свою ловкость и свои силы для того, чтобы вполне естественно изображать влюбленного.

Добродушный (искренний) смех (как относящийся к аффекту веселья) содействует *общительности*; злобный смех (зубоскальство) *враждебен* [общению]. Рассеянный человек (как, например, Террасон[88] с ночным колпаком на голове вместо парика и со шляпой под мышкой, когда он торжественно вступает в спор о преимуществах древнего и нового мира в области науки) часто дает повод к добродушному смеху; над ним *смеются*, но его не *высмеивают*. *Чудак*, не лишенный ума, часто становится предметом подобного смеха, хотя это ему ничего и не стоит: он смеется вместе с другими. — Тот, кто смеется механически (глупо), пошл и удручает всех своей тривиальностью. Тот, кто не смеется в обществе, либо человек угрюмый, либо педант. Дети, особенно девочки, должны быть рано приучены к откровенному, непринужденному смеху, ибо происходящее при нем просветление лица постепенно отпечатывается в душе и создает основу для *расположения* к веселости, дружелюбию и общительности; а это заблаговременно подготовляет к добродетели благоволения.

Иметь кого-нибудь в обществе мишенью для острот (подтрунивать над кем-нибудь) без колкости (для насмешки без язвительности), против которых этот другой в свою очередь достаточно вооружен и таким образом всегда готов внести в общество веселый смех, — это добродушное и вместе с тем культурное развлечение для общества. Но если это делается за счет какого-нибудь простака, которым, как мячиком, перебрасываются, то этот смех, как злорадный, по крайней мере не деликатен, и если предметом его служит какой-нибудь прихлебатель, который ради того, чтобы покутить, позволяет другим насмехаться над собой и делать из себя шута, то это признак и дурного вкуса, и притупленного морального чувства у тех, кто может смеяться над ним во все горло. Но положение придворного шута, который ради лучшего пищеварения высочайшей особы должен за столом рассмешить ее, говоря колкости знатным гостям, — такое положение *выше* или *ниже* всякой критики, кто как понимает.

О страстях

§ 80. Субъективная *возможность* возникновения того или иного желания, которое предшествует представлению о его предмете, — это *наклонность* (propensio). Внутреннее *принуждение* способности желания к обладанию этим предметом еще до того, как его знают, — это *инстинкт* (как, например, половой инстинкт или побуждение животного к защите своих детенышей и т. п.). — Чувственное желание, ставшее для субъекта правилом (привычкой), называется *склонностью* (inclinatio). — Склонность, которая мешает разуму при том или ином выборе сравнить ее с суммой всех других склонностей, — это *страсть* (passio animi).

Нетрудно понять, что страсти — поскольку они не исключают возможности самого спокойного размышления и, значит, не обязательно такие необдуманные, как аффекты, а потому не бывают ни бурными, ни преходящими, а вкореняются глубоко и даже могут сочетаться с умничаньем — в высшей степени стесняют свободу; и если аффект — это *хмель*, то страсть — это *болезнь*,

которая гнушается всеми целебными средствами, и потому она гораздо хуже, чем все преходящие душевные движения, которые по крайней мере возбуждают намерение исправиться; страсть же — такое ослепление, которое исключает даже возможность исправления.

Страсть обозначают в немецком языке словом Sucht (Ehrsucht, Rachsucht, Herrschsucht и т. п.); она не сводится, если не считать страсть любви, к *влюбленности* (Verliebtsein). Причина этого в том, что если последнее желание (через чувственное наслаждение) удовлетворено, то оно, по крайней мере по отношению к тому же лицу, прекращается, стало быть, представить как страсть можно страстную влюбленность (до тех пор, пока другая сторона не отвечает взаимностью), но не физическую любовь, так как по отношению к объекту она не имеет в себе *постоянного* принципа. Страсть всегда предполагает максиму субъекта: поступать соответственно цели, предписываемой ему склонностью. Следовательно, она всегда связана с разумом субъекта, и потому нельзя животным приписывать страсти, так же как и чистым разумным существам. Честолюбие, жажда мести и т. д. именно потому, что они никогда не могут быть полностью удовлетворены, причисляются к страстям как болезни, против которых имеются лишь паллиативные средства.

§ 81. Страсти — это раковая опухоль для чистого практического разума и в большинстве случаев неизлечимы, так как больной не желает исцелиться и отказывается от господства принципа, с помощью которого только и возможно исцеление. И в сфере чувственно-практического разум идет от общего к особенному по принципу: не позволять в угоду одной склонности все другие оставлять в тени или отодвигать их, а стараться, чтобы ее можно было совместить с суммой *всех* склонностей. — Пусть *честолюбие* человека будет даже направлением его склонности, одобренным разумом, но честолюбец хочет, чтобы его и любили, нуждается в приятном общении с другими, в сохранении своего имущества и во многом другом. Если же он *страстно* честолюбив, то не видит этих целей, к которым его зовут в то же

время его склонности, и не замечает, что другие его ненавидят или избегают общения с ним или что траты могут его сделать нищим. Все это для него не существует. Это глупость (*часть* своей цели принимать за *всю* цель), которая прямо противоречит разуму даже в его формальном принципе.

Поэтому страсти не только подобно аффектам *несчастные* душевные расположения, чреватые многими бедами, но и все без исключения *злые* расположения души; и даже самые благие желания, если они имеют в виду то, что (по материи) относится к добродетели, например благотворительность, как только превращаются в страсть, становятся (по форме) не только пагубными в *прагматическом* отношении, но и *морально* дурными.

От аффекта человек теряет свою свободу и власть над собой только на мгновение. Страсть вообще отказывается от них и находит свое удовольствие и удовлетворение в рабском духе. А так как разум с его призывом к внутренней свободе все же не ослабевает, то несчастный томится в своих цепях, от которых он тем не менее не может освободиться, ибо они как бы срослись с его телом.

Несмотря на это, страсти нашли своих панегиристов [89] (ибо где их не бывает, если в принципах дается место даже злобе?). Говорят, что «ничто великое в мире не совершается без пылких страстей и что само провидение мудро укоренило их в человеческой природе в качестве движущей силы». — Относительно некоторых *склонностей* это, пожалуй, верно, а именно относительно тех склонностей, без которых живая природа (даже природа человека) не может обойтись как без естественных и животных потребностей. Но провидение не желало, чтобы они могли стать и тем более чтобы они стали *страстями*, и можно еще простить поэту, когда он хочет представить их с такой точки зрения (а именно сказать вместе с Попом [90]: «Если разум — магнит, то страсти — ветер»), но философ не должен допускать этот принцип сам по себе даже для того, чтобы прославлять страсти как временное устройство провидения, которое оно вложило в человеческую природу предна-

меренно, до того как человеческий род достигнет надлежащей степени культуры.

Деление страстей

Они делятся на страсти *естественной* (прирожденной) склонности и на страсти склонности, возникающей из *культуры* человека (благоприобретенной склонности).

Страсти ***первого*** рода — это *жажда свободы* и *половое влечение,* связанные с аффектом. Страсти ***второго*** рода — это *честолюбие, властолюбие* и *корыстолюбие,* связанные не с буйством аффекта, а с твердостью максимы, рассчитанной на определенную цель. Первые можно назвать *пламенными* (passiones ardentes), а вторые, как скупость, — *холодными* страстями (frigidae). Но все страсти всегда желания, обращенные от человека к человеку, а не к вещам; плодородное поле или плодовитую корову можно любить, чтобы использовать их, но нельзя чувствовать к ним *расположение* (которое состоит в склонности к *общению* с другими), а тем более страсть.

А

О жажде свободы как страсти

§ 82. Это самая сильная страсть из всех у близкого к природе человека в том состоянии, когда он не может избежать столкновения своих притязаний с притязаниями других.

Тот, кто может быть счастливым только по выбору *другого* (при всем благоволении этого другого), с полным основанием чувствует себя несчастным. В самом деле, может ли он быть уверен, что суждения этого его могущественного ближнего о благе совпадают с его личным суждением? Дикарь (который еще не привык покоряться) не знает большего несчастья, чем это состояние покорности, — и он вполне прав, пока его не защищает никакой публичный закон, — и только дисциплина постоянно приучает его терпеть такое состояние. Отсюда

его постоянные войны, имеющие целью держать других по возможности дальше от себя и жить одиноко в пустынных местах. Даже ребенок, который только что покинул материнское чрево, в отличие от всех животных вступает в мир с громким криком как будто только потому, что свою неспособность пользоваться своими членами он рассматривает как *принуждение* и таким образом тотчас же возвещает свое притязание на свободу (о которой никакое другое животное не имеет представления) *. Народы-кочевники, не будучи (как пастушеские народы) привязаны к определенному месту, например арабы, столь крепко держатся своего образа жизни, хотя он не полностью свободен от принуждения, и при этом проникнуты столь сильным духом презрения к *оседлым* народам, что неразрывно связанные с их образом жизни трудности не могли в течение тысячелетий заставить их отказаться от него. Народы, занимающиеся только охотой (такие, как *оленьи тунгусы*), обособленные от родственных им племен, это чувство свободы действительно облагородило. — Таким образом, не только понятие свободы под моральными законами

---

* Лукреций как поэт иначе выражает это в самом деле удивительное явление в царстве животных:

Vagituque locum lugubri complet, ut aequumst
Cui tantum in vita restet transire malorum! [91]

Конечно, новорожденный не может иметь перед собой такие виды; но то, что чувство неуютности вызвано в нем не телесной болью, а смутной идеей (или аналогичным с ней представлением) о свободе и об ограничении ее, т. е. о *несправедливости,* обнаруживается в том, что через несколько месяцев после рождения его крик сопровождается *слезами*; а это указывает на некоторого рода чувство горечи, когда он старается приблизиться к тому или иному предмету или вообще лишь что-то изменить в своем состоянии и чувствует, что ему в этом что-то мешает. — Это стремление иметь свою волю и все, что препятствует ей, рассматривать как обиду особенно выражается в тоне ребенка и показывает нечто вроде злости, за которую мать считает себя вынужденной наказывать, но ребенок обычно отвечает на это еще более громким криком. То же самое бывает, когда ребенок падает по своей собственной вине. Детеныши животных играют, а дети людей очень рано начинают ссориться друг с другом; и создается впечатление, будто некоторое понятие о праве (относящееся к внешней свободе) развивается в человеке вместе с животным началом, а не усваивается постепенно.

возбуждает аффект, который называется энтузиазмом, но и чисто чувственное представление о внешней свободе возвышает (через аналогию с понятием права) склонность сохранять это состояние или расширять его до сильной страсти.

Даже самая сильная склонность животных (например, к совокуплению) не называется страстью, ибо у них нет разума, который один только обосновывает понятие свободы и в столкновение с которым вступает страсть; стало быть, только у человека бывают страсти. — Хотя говорят о людях, что они *страстно* любят те или иные вещи (например, пьянство, игру, охоту) или страстно их ненавидят (например, мускус, водку), но эти различные склонности или антипатии не называют *страстями*, так как они не более как различные инстинкты, т. е. различные *чисто пассивные* [явления] в способности желания, и поэтому их следует классифицировать не по объектам способности желания как *вещам* (которых бесчисленное множество), а по принципу, согласно которому люди взаимно используют свою личность и свою свободу или злоупотребляют ими, когда человек делает другого человека только средством для своей цели. — Страсти имеют своим объектом, собственно, только людей и могут найти свое удовлетворение только через них.

Эти страсти — *честолюбие, властолюбие, корыстолюбие.*

Так как они склонности, направленные только на обладание средствами, для того чтобы удовлетворить все склонности, которые непосредственно касаются цели, то в этом смысле они имеют сходство с разумом, а именно подражают идее о связанной со свободой способности, благодаря которой только и можно вообще достигнуть цели. Обладание средствами для *любого* намерения простирается, конечно, гораздо дальше, чем на влечение, направленное на удовлетворение одной склонности. — Их можно поэтому назвать также склонностями иллюзии, которая состоит в том, что мнение других о ценности вещей отождествляют с действительной ценностью этих вещей.

В

О жажде мести как страсти

§ 83. Так как страсти — это склонности, направленные только от человека к человеку, поскольку эти склонности обращены на согласующиеся между собой или на противоположные друг другу цели, т. е. суть или любовь, или ненависть, а понятие права, непосредственно вытекая из понятия внешней свободы, гораздо важнее и представляет собой гораздо более сильное побуждение для воли, чем понятие благоволения, — то ненависть из-за перенесенной несправедливости, т. е. *жажда мести,* есть страсть, которая неодолимо возникает из природы человека и, какой бы злобной она ни была, все же есть переплетенная со склонностью максима разума в силу дозволенной *жажды права,* аналог которой и есть жажда мести; и именно поэтому она одна из самых сильных и глубже всего укореняющихся страстей; даже когда она, казалось бы, угасла, она все еще оставляет затаенную ненависть, называемую *злобой,* подобно огню, тлеющему под золой.

Желание находиться в одинаковом положении со своими ближними и быть в таком отношении к ним, чтобы каждому доставалось то, что полагается ему по *праву,* есть, конечно, не страсть, а определяющее основание свободного произвола через чистый практический разум. Но если это желание *возбуждено* одним лишь себялюбием, т. е. только для своей выгоды, а не ради законодательства для каждого, то имеется чувственное побуждение ненависти не к несправедливости [вообще], а к тем, кто *несправедлив* по отношению к нам; так как в основе этой склонности (преследовать и разрушать) лежит идея, хотя, конечно, примененная себялюбиво, то жажда права против обидчика превращается ею в страсть возмездия, которая часто доходит до безумия — [до готовности] самому погибнуть, лишь бы такой же гибели не избежал и враг; и (в кровной мести) эта ненависть становится даже наследственной у отдельных племен, ибо, как говорят, кровь обижен-

ного, но еще не отомщенного *вопиет,* пока невинно пролитая кровь не будет смыта кровью, хотя бы кровью невинного потомства обидчика.

C

О стремлении иметь влияние на других людей

§ 84. Это стремление больше всего приближается к технически-практическому разуму, т. е. к максиме житейской мудрости. — В самом деле, приобрести власть над склонностями других людей, с тем чтобы управлять и распоряжаться ими в соответствии со своими целями, — это почти то же, что *овладеть* ими как простыми орудиями своей воли. Неудивительно, что стремление к тому, чтобы быть *в состоянии* иметь влияние на других, становится страстью.

Эта способность заключает в себе как бы троякую силу: *почет, власть* и *деньги*; обладая ими, можно подступиться к каждому человеку и использовать его для своих целей если не с помощью одной из этих сил, то с помощью другой. — Склонности к этому, если они становятся страстями, — это *честолюбие, властолюбие* и *корыстолюбие.* Конечно, человек становится здесь игрушкой (жертвой обмана) своих собственных склонностей и в применении этих средств не достигает своей конечной цели. Но мы говорим здесь не о *мудрости* [вообще] (Weisheit), которая не допускает никакой страсти, а только о *житейской мудрости* (Klugheit), при помощи которой прибирают к рукам дураков.

Но страсти вообще, как бы сильны они ни были в качестве чувственных мотивов, суть не более как *слабости* в отношении того, что человеку предписывает разум. Поэтому способность умного человека использовать эти склонности для своих целей должна быть соответственно тем меньше, чем сильнее страсть, овладевающая другим человеком.

Честолюбие — это слабость людей, благодаря которой можно иметь влияние на них через их *мнение*; властолюбие — это слабость людей, благодаря которой можно иметь влияние на них через их *страх,* а корыстолюбие — это слабость людей, благодаря которой можно

иметь влияние на них через их *интерес*. Все три страсти обнаруживают рабский дух, в силу которого, если этот дух овладевает другим человеком, приобретают возможность, действуя на его склонности, использовать его для своих целей. — Но сознание этой силы самой по себе и сознание обладания средствами для удовлетворения своих склонностей возбуждает страсть еще сильнее, чем их применение.

А

Честолюбие

§ 85. Это не *любовь к чести*, не та высокая оценка, которой человек вправе ожидать от других в силу своей внутренней (моральной) ценности; это стремление приобрести *хорошую репутацию*, а для этого достаточно одной только видимости. Можно этому высокомерию (требованию к другим, чтобы они по сравнению с нами не уважали самих себя, — глупость, которая действует против собственной цели) — этому высокомерию, говорю я, достаточно только *льстить*, чтобы через эту страсть глупца приобрести власть над ним. Льстецы (Schmeichler) *, потакатели, которые охотно слушают речи влиятельного человека, поощряют эту страсть, делающую его слабым, и пагубно действуют на великих и сильных мира сего, если они поддаются этому соблазну.

Высокомерие — это действующее против своей собственной цели и не достигающее ее честолюбие; оно не может рассматриваться как преднамеренное средство использования других людей (которых высокомерный человек отталкивает от себя) для своих целей; скорее, такой человек служит орудием плутов и его можно

---

* Слово Schmeichler первоначально означало, по-видимому, Schmiegler (человек, который изгибается и гнется), чтобы по своему усмотрению управлять могущественным человеком, много о себе мнящим, даже с помощью его высокомерия; точно так же как слово Heuchler (его, собственно, следовало бы писать Häuchler) означало, по-видимому, обманщика, который показывал свое *благочестивое* смирение перед влиятельным священнослужителем, испуская глубокие вздохи во время его речи.

назвать дураком. Однажды меня спросил очень разумный и честный купец: «Почему высокомерный человек почти всегда бывает подлым?» (он на собственном опыте убедился, что тот, кто хвастается своим богатством как силой, обеспечивающей превосходство в торговле, если он потеряет все свое состояние, не устыдится пресмыкаться и ползать). Мое мнение было таково: так как высокомерие есть требование, чтобы другие в сравнении с нами *презирали* самих себя, то такая мысль может прийти в голову только тому, кто готов подличать; так что высокомерие уже само по себе служит никогда не обманывающим признаком, предвещающим подлость таких людей.

B

Властолюбие

Эта страсть несправедлива сама по себе, и ее проявление восстанавливает против нее всех. Она начинается, однако, с опасения, как бы не оказаться под властью других, и стремится к тому, чтобы заблаговременно добиться власти над другими; а это ведь сомнительное и несправедливое средство использовать других людей для своих целей, ибо оно, с одной стороны, вызывает сопротивление и [потому] *неблагоразумно*, а с другой — противоречит основанной на законе свободе, на которую каждый имеет право, и потому *несправедливо*. — Что же касается опосредствованного искусства подчинять своей власти — как, например, искусство женщин с помощью любви, какую они внушают к себе мужчинам, использовать их в своих целях, — то оно не подходит под эту рубрику, так как здесь нет никакого насилия, оно лишь умеет смирить и оковать своего подданного с помощью его же склонности. — Это не значит, что женская половина нашего рода свободна от склонности властвовать над мужской половиной (справедливо как раз противоположное утверждение); это лишь значит, что для этой цели они пользуются не тем средством, которым пользуются мужчины, а именно преимуществом *силы* (как раз сила подразумевается под словом *властвовать*), а *очарованием*, которое вызывает у другой половины склонность повиноваться.

C

Корыстолюбие

Деньги — вот лозунг, и перед теми, кому благоприятствует Плутос, открываются все двери, закрытые для менее богатых. Изобретение этого средства, которое годно (по крайней мере должно быть годно) только для обмена продуктами человеческого прилежания, а тем самым и всяким физическим благом их, особенно после того как деньги стали металлическими, создало корыстолюбие, которое в конце концов помимо всякого употребления, в одном лишь владении, даже при отказе (скупого) от всякой траты, заключает в себе такую силу, что многие полагают, будто она вполне возмещает отсутствие всякой другой силы. Эта лишенная духа хотя в моральном отношении иногда приемлемая, но чисто механически направляемая страсть, больше всего присущая старости (для возмещения ее естественного бессилия) и назвавшая указанное всеобщее средство ввиду его великого влияния просто *состоянием*, есть такая страсть, которая, коль скоро она появилась, не допускает никакой перемены; и если первая из трех упомянутых нами страстей возбуждает *ненависть*, вторая — *страх*, то эта третья — *презрение* *.

О склонности к иллюзии как страсти

§ 86. Под *иллюзией* как мотивом желаний я разумею внутреннее практическое заблуждение — принимать субъективное в побудительной причине за нечто объективное. — Природа время от времени требует более действенных возбуждений жизненной силы, чтобы оживить деятельность человека, дабы в одном лишь *пользовании* не потерять чувство жизни. Ради этой цели она очень мудро и благотворно вводит ленивого от природы человека в заблуждение таким образом, что

* Здесь имеется в виду презрение в моральном смысле, ибо в гражданском смысле, когда бывает, что, как говорит Поп[92], «дьявол овладевает душой ростовщика, осыпая его золотым дождем в виде пятидесяти процентов», чернь, скорее, *восхищается* человеком, обнаруживающим столь большую коммерческую мудрость.

предметы его воображения кажутся ему действительными целями (способами приобретения почета, власти и денег), которые доставляют ему, неохотно принимающемуся за любое *дело*, достаточно *хлопот* и заставляют его при *ничегонеделании* много *делать*; причем проявляемый к этому интерес чисто иллюзорный; природа, таким образом, играет с человеком и толкает его (субъект) к его цели, в то время как этот субъект убежден (объективно), будто он сам себе поставил эту цель. — Такие склонности к иллюзии именно потому, что фантазия творит здесь самостоятельно, способны стать в высшей степени *страстными*, особенно когда дело касается *соперничества* между людьми.

Игра мальчишек в мяч, борьба, скачки, игра в солдатики; затем игры взрослого мужчины в шахматы и карты (в первом занятии главное — превосходство рассудка, во втором также и чистый выигрыш); наконец, игры гражданина, который в обществе испытывает свое счастье, играя в банк или в кости, — все это непреднамеренно поощряется мудрой природой для того, чтобы человек решался испытывать свои силы в споре с другими, а в сущности чтобы предохранить жизненную силу от изнурения и сохранить ее деятельной. Два таких спорщика предполагают, что они играют друг с другом, тогда как на самом деле с ними обоими играет природа; и разум может убедить их в этом, если только они подумают, как мало избранные ими средства соответствуют их цели. — Но хорошее самочувствие во время этого возбуждения, поскольку оно тесно связано с иллюзорными идеями (хотя дурно истолкованными), именно потому составляет причину расположения к очень сильной и продолжительной страсти *.

Склонности к иллюзии делают слабого человека суеверным, а суеверного — слабым, т. е. склонным ожидать для себя представляющих интерес последствий от

---

* Один человек в Гамбурге, проигравший там значительное состояние, проводил время, наблюдая за игрой. Кто-то спросил его, каково у него на душе, когда он вспоминает, что у него было большое состояние. Он ответил: «Если бы у меня опять появилось такое состояние, то я не знал бы более приятного способа его истратить».

обстоятельств, которые не могут быть *естественными причинами* (для того, чтобы чего-то бояться или на что-то надеяться). Охотник, рыбак и игрок (особенно в лотерею) суеверны, и иллюзия, которая побуждает к *ошибке* — принимать субъективное за объективное, настроение внутреннего чувства за познание самой вещи, — объясняет также это расположение к суеверию.

О высшем физическом благе

§ 87. Величайшее чувственное наслаждение, которое не заключает в себе никакой примеси отвращения, — это в здоровом состоянии *отдых после работы*. — Наклонность к отдыху без предшествовавшей работы в этом состоянии называется *леностью*. — Но довольно длительное нежелание вновь приняться за свое *дело* и сладкое far niente для того, чтобы собраться с силами, еще не есть леность, ибо можно (и в игре) быть приятно и в то же время полезно *занятым*; равным образом и перемена работ, специфически различных, дает разнообразный отдых, а для того чтобы снова браться за тяжелую работу, которая осталась незаконченной, требуется немало решимости.

Из трех пороков — *лености, трусости* и *фальшивости* — первый, по-видимому, заслуживает наибольшего презрения. Но в суждениях на этот счет часто можно оказаться несправедливым. В самом деле, некоторым людям в их благотворном для них и для других инстинкте природа мудро заложила отвращение к длительной работе, ибо они не могут выносить продолжительной или часто повторяемой затраты сил без истощения, а нуждаются в некоторых паузах для отдыха. Деметрий [93] не без основания мог поэтому построить для этого чудовища (лености) алтарь, ибо: если бы не вмешалась леность, *неутомимая* злоба могла бы причинить людям гораздо больше зла, чем совершается в настоящее время; и если бы *трусость* не сжалилась над людьми, то воинственная жажда крови скоро стерла бы все человечество; и если бы не было *фальшивости* (так как среди многих злодеев, объединяющихся для заговора, например в полку, всегда найдется один, который их

предаст), то при врожденной злостности человеческой природы быстро погибли бы целые государства.

Самые сильные естественные побуждения, которые замещают высший разум, незримо ведущий человеческий род к физическому благу в мире (мироправителя), не нуждаясь в содействии со стороны человеческого разума, — это *любовь к жизни* и *половая любовь*; первая имеет целью сохранение индивида, вторая — сохранение вида, так как благодаря смешению полов *постоянно* сохраняется жизнь нашего рода, наделенного разумом, несмотря на то что этот род преднамеренно работает над своим собственным *разрушением* (посредством войн); но даже в разгаре войны это разрушение не мешает постоянно обогащающимся культурой разумным существам недвусмысленно представить в перспективе роду человеческому такое состояние счастья в грядущих веках, отступления от которого уже не будет.

О высшем морально-физическом благе

§ 88. Оба вида блага, *моральное* и *физическое*, не могут *смешиваться*, ведь в таком случае они нейтрализовали бы друг друга и не содействовали бы цели действительного счастья; склонность к благополучию и склонность к *добродетели* в борьбе друг с другом и ограничение принципа первой принципом второй составляют в своем столкновении всю цель благовоспитанного человека, отчасти чувственного, отчасти морально-интеллектуального; но так как на практике трудно отвратить такое смешение, этот человек должен разложить [эту смесь] с помощью противодействующего средства (reagentia), чтобы узнать, каковы элементы и в какой пропорции сочетаются эти элементы, которые, будучи соединены, могут привести нас в состояние *морального счастья*.

Образ мыслей, направленный на соединение благополучия с добродетелью в *обиходе*, — это *гуманность*. Здесь дело идет не о степени благополучия, ибо один требует многого, а другой — немногого в зависимости от того, сколько кто считает нужным; здесь дело идет

только о том, в каком соотношении склонность к благополучию должна быть ограничена законом добродетели.

Обходительность также есть добродетель, но *склонность к общению* часто становится страстью. Если же наслаждение общением повышается ради хвастовства через расточительство, то эта фальшивая обходительность перестает быть добродетелью и остается благополучием, наносящим ущерб гуманности.

* * *

Музыка, танцы и игра составляют бессловесное общение (ведь те немногие слова, которые нужны для игры, еще не образуют беседы, требующей взаимного обмена мыслями). Игра, которая, как утверждают, должна служить только для заполнения пустоты в беседе после трапезы, обычно есть самое главное: она средство приобретения, при котором аффекты приходят в сильное движение; здесь устанавливается некое основанное на своекорыстии соглашение, чтобы грабить друг друга с величайшей вежливостью; и пока игра продолжается, полнейший эгоизм служит принципом, которого никто не отрицает; а от такого общения при всей культуре, которая может сказаться в манерах, вряд ли можно ожидать действительного содействия объединению общественного благополучия с добродетелью и тем самым содействия истинной гуманности.

Благополучие, которое как будто лучше всего согласуется с гуманностью, — это *хороший обед в хорошем* (и, если возможно, разнообразном) *обществе*; об этом обществе Честерфилд [94] говорит, что оно не должно быть меньше числа *граций* и больше числа *муз* *.

Возьмем общество за столом из одних только мужчин с хорошим вкусом (объединенных эстетически) **; так как они имеют обычно в виду не только обед в обществе, но и удовольствие от общения между собой (и

---

* Десять человек за столом; хозяин, обслуживающий гостей, не в счет.

** За торжественным столом, где присутствие дам само собой ограничивает свободу мужчин, ставя их в рамки благонравного, внезапная тишина, которая иногда наступает, — это скверный случай, грозящий скукой, когда никто не решается сказать что-

тогда их число не должно намного превышать число граций), это небольшое общество за столом должно иметь своей целью не столько телесное удовлетворение — его каждый может получить и в одиночестве, — сколько общественное удовольствие, для которого совместный обед должен, по всей вероятности, служить только средством; тогда это число должно быть достаточным именно для того, чтобы разговор не прерывался или чтобы не приходилось опасаться, что общество разобьется на небольшие группки из ближайших соседей. Последнее не отвечает эстетике разговора, представляющей собой культуру, [а именно] когда один говорит со всеми (а не только со своими соседями), тогда как так называемые торжественные банкеты (еда и напитки) лишены всякого [эстетического] вкуса. При этом само собой разумеется, что все предосудительное, что во всяком обществе за столом, даже за общим столом [в гостинице], публично говорится болтливыми собеседниками о ком-то отсутствующем, нельзя выносить *за пределы* этого общества и не следует повторять это на стороне. В самом деле, каждое пиршество и без особой договоренности имеет некоторую святость и долг умолчания о том, что́ впоследствии могло бы за его пределами причинить неприятности его участникам; без этого доверия совершенно исчезли бы удовольствие в обществе, полезное само́й моральной культуре, и даже возможность находить в компании удовольствие вообще. — Поэтому, когда в так называемом *публичном* обществе (ведь какое угодно большое *общество за столом* всегда представляет собой в сущности только частное общество, и только гражданское общество вообще по идее публично), — поэтому, говорю я, если о моем лучшем друге скажут в таком обществе нечто предосудительное,

---

нибудь новое, уместное для продолжения разговора, ибо оно не должно быть взято с потолка, а должно быть новостью дня, и притом интересной. Предотвратить такую заминку и непрерывно поддерживать разговор может одно лицо, прежде всего хозяйка дома, только тем, что оно, как в концерте, заканчивает [разговор] общим и громким весельем и тем самым приносит еще бо́льшую пользу подобно пиру Платона [95], о котором один из гостей сказал: «Твои пиры нравятся не только тогда, когда в них участвуешь, но и тогда, когда о них вспоминаешь».

то я его, конечно, буду защищать, во всяком случае на свой собственный риск в резких и сильных выражениях вступлюсь за него, но я не позволю пользоваться мной как орудием для того, чтобы распространять эти сплетни и передавать их тому, кого они касаются. — Не один только общественный *вкус* должен руководить беседой в обществе, для этого существуют и принципы, которые должны служить ограничивающим свободу людей условием при публичном обмене своими мыслями в обществе.

Здесь в доверии между людьми, которые вместе едят за одним столом, есть нечто аналогичное с древними обычаями, например с обычаем арабов, у которых чужестранец, как только он сумел выпросить у них в шатре хоть что-нибудь (хотя бы глоток воды), может рассчитывать на полную безопасность; или, когда послы из Москвы встречали русскую императрицу *хлебом-солью* и она, отведав это, по праву гостеприимства была гарантирована от всякого покушения. — Вкушение пищи за общим столом рассматривается как формальность подобного договора [взаимной] безопасности.

Есть одному (solipsismus convictorii) для *философствующего* ученого вредно *; это не восстановление [сил], а истощение [их] (особенно если это превращается в кутеж в одиночку); это изнуряющая работа, а не

* Ибо *философствующий* ученый должен постоянно иметь при себе свои мысли, чтобы разнообразными попытками найти, с какими принципами он может их систематически связать, и идеи, поскольку они не созерцания, носятся перед ним как бы в воздухе. Ученый же историк или математик может поставить их перед собой и потому с пером в руках расположить их эмпирически сообразно с общими правилами разума словно факты; и, поскольку предыдущее в некоторых пунктах уже окончено, он может на следующий день продолжать свою работу с того места, где он ее оставил. — Что касается *философа*, то его можно рассматривать не как *работника* [при постройке] здания наук, т. е. не как ученого, а как *изучающего мудрость*. Это чистая идея одного лица, которое делает своим предметом конечную цель всякого знания практически и (в интересах его) теоретически, и это слово можно употреблять только в единственном числе, а не во множественном (философ высказывает такие-то или такие суждения), ибо оно обозначает только идею, а говорить о *философах* — значит указать множественность того, что составляет абсолютное единство.

оживляющая игра мысли. Человек, который *ест* за уединенным обеденным столом и остается со своими мыслями, постепенно лишается бодрости; приобретает он ее, когда сотрапезник своими разнообразными выдумками дает ему новый материал для оживления, который сам он не мог бы найти.

За обильным столом, где множество блюд рассчитано только на продолжительное общение гостей (coenam ducere), беседа обычно проходит три ступени: 1) *рассказы*, 2) *рассуждения* и 3) *шутки*. — А. Новости дня, сперва местные, а затем из других городов и стран, почерпнутые из личных писем и газет. — В. Если этот первый интерес удовлетворен, то общество становится уже оживленнее; в самом деле, так как при рассуждениях трудно избежать различия во мнении об одном и том же обсуждаемом предмете и каждый предпочитает свое мнение, возникает спор, который возбуждает аппетит к блюдам и напиткам, и по мере оживления этого спора и участия в нем [всех] разговор становится плодотворным. — С. Но так как рассуждение всегда представляет собой некоторого рода работу и напряжение сил, что в конце концов становится затруднительным от обильной пищи, то разговор естественным образом переходит просто в игру ума, отчасти для того, чтобы понравиться присутствующим дамам, на которых мелкие, игривые, но не смущающие нападки на их пол производят свое действие и дают возможность показать себя с выгодной стороны; таким образом, трапеза кончается *смехом*; а природа через движение диафрагмы и внутренностей предназначила этот смех, если он громкий и добродушный, исключительно для желудка ради хорошего пищеварения и, следовательно, хорошего физического самочувствия; участники же таких пиров воображают, будто в той или иной цели природы можно найти бог весть сколько культуры духа. — Застольная музыка на торжественных пиршествах больших господ — это самая пошлая нелепость, которую только могло придумать сибаритство.

Правила приготовленного со вкусом званого обеда или ужина, который оживляет общество, следующие: а) выбор темы для беседы, которая всех интересует

и каждому дает возможность с своей стороны сказать что-нибудь кстати; b) нельзя допускать в разговоре убийственной тишины, допустимы лишь короткие паузы; c) без надобности не менять предмет разговора и не перескакивать от одной темы к другой, ибо в конце обеда, так же как в конце драмы (какова и вся прожитая жизнь разумного человека), душа неизбежно занимается воспоминаниями о некоторых моментах разговора; если же она не может найти никакой связующей нити, то она чувствует себя сбитой с толку и с досадой убеждается в том, что в отношении культуры она не только не подвинулась вперед, но скорее отступила назад. — Тему, которая занимает общество, следует почти исчерпать, прежде чем перейти к другой, и, если разговор не клеится, надо уметь незаметно выдвигать для пробы нечто другое, близкое к прежней теме; так может один человек незаметно и не вызывая зависти взять на себя руководство разговором в обществе; d) нельзя позволять, чтобы в обществе возникли и разгорелись страсти в спорах; так как такой разговор должен быть не делом, а только игрой, то от серьезности спора надо ловко отвлечь их шуткой; e) в серьезном споре, которого все же нельзя избежать, надо держать себя и свой аффект в таких рамках, чтобы всегда проглядывало взаимное уважение и благоволение; при этом многое зависит от *тона* (он не должен быть крикливым или высокомерным), больше чем от содержания разговора, так что ни один из гостей не должен возвращаться домой *в ссоре* с другим.

Какими бы маловажными ни казались эти законы утонченного человека, особенно в сравнении с чисто моральными законами, но все, что содействует общительности, даже если оно состоит только в удачных максимах или хороших манерах, представляет собой одеяние, которое очень к лицу добродетели и которое надо рекомендовать добродетели и из более серьезных соображений. — *Пуризм циника* и *умерщвление плоти отшельником,* ничего не дающие для общественного блага, — это искаженные формы добродетели и не привлекательны для нее; позабытые грациями, они не могут притязать на гуманность.

АНТРОПОЛОГИИ
ЧАСТЬ ВТОРАЯ
АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА
о способе познавать внутреннее [состояние] человека из внешнего

Деление

1) Характер личности, 2) характер пола, 3) характер народа, 4) характер рода.

А

ХАРАКТЕР ЛИЧНОСТИ

В прагматическом отношении общее, *естественное* (не гражданское) учение о признаках (semiotica universalis) пользуется словом *характер* в двояком значении, так как отчасти говорят: у этого человека *тот* или иной (физический) характер, а отчасти говорят: у него вообще *какой-то* характер (моральный), который может быть один или вовсе не есть характер. Первый — это отличительный признак человека как чувственно воспринимаемого или естественного существа; второй — это отличительный признак человека как разумного существа, наделенного свободой. Человек с принципами, о котором достоверно известно, чего можно ожидать не от его инстинкта, а от его воли, имеет характер. — Вот почему в характеристике того, что относится к его способности желания (сферы практического), *характерное* можно без тавтологии разделить на a) *естественные* или природные задатки, b) темперамент или способ чувствования и c) просто *характер* или образ мыслей. — Обе первые способности указывают, что́ можно делать из человека, а вторая (моральная) — что́ сам он готов сделать из себя.

I

О естественных задатках

Когда говорят, что у человека добрая *душа,* то это значит, что он не упрям, а уступчив, что хотя он и бывает рассерженным, но отходчив и не питает злобы против кого-либо (он негативно добр). — Но для того чтобы можно было сказать о нем, что у него доброе *сердце,* то, хотя оно также относится к способу чувствования, это значит уже нечто большее. Это побуждение к практически доброму, хотя бы оно и совершалось не по принципам, так что добродушный и добросердечный — это люди, которых хитрец может использовать как ему угодно. — Вот почему естественные задатки имеют дело больше (субъективно) с *чувством* удовольствия или неудовольствия, с тем, как на одного человека воздействует другой (и в этом задатки могут иметь нечто характерное), чем (объективно) со *способностью желания,* когда жизнь проявляется не только в чувстве, *внутренне,* но и в деятельности, *внешне,* хотя только по мотивам чувственности. В этом именно отношении и состоит *темперамент,* который надо отличать от обычного (нажитого привычкой) расположения, ибо в основе последнего лежат не естественные задатки, а чисто случайные причины.

II

О темпераменте

С *физиологической* точки зрения, когда речь идет о темпераменте, имеют в виду *физическую конституцию* (слабое или сильное телосложение) и *комплекцию* (жидкое, с помощью жизненной силы закономерно подвижное в теле, к чему относят также тепло или холод при обработке этих соков).

Но с точки зрения *психологической,* т. е. как темперамент *души* (способности чувства и желания), эти выражения, касающиеся свойств крови, определены только по аналогии игры чувств и желания с телесными

движущими причинами (из которых кровь самая главная).

Тогда оказывается, что темпераменты, которые мы приписываем только душе, все же могут скрыто иметь в качестве содействующей причины и телесное в человеке; далее, что так как, *во-первых,* они допускают главное деление их на темпераменты *чувства* и темпераменты *деятельности* и, *во-вторых,* каждый из них может быть связан с возбуждением *жизненной силы* (intensio) или ее ослаблением (remissio), то можно установить только ***четыре*** простых темперамента (как 4 силлогистические фигуры через medius terminus): *сангвинический, меланхолический, холерический* и *флегматический.* Тогда могут быть сохранены древние формы [деления] и может возникнуть более удобное толкование, соответствующее духу этого учения о темпераментах.

Выражение *свойство крови* уже не служит здесь для того, чтобы указать *причину* явлений человека, на которого оказываются чувственные воздействия, все равно будет ли это по патологии жидкостей или по патологии нервов; оно служит только для того, чтобы классифицировать их в соответствии с наблюдаемыми воздействиями [на человека], ибо здесь не требуется знать заранее, какое химическое смешение крови оправдывает название того или иного свойства темперамента, а [имеется в виду только то], какие чувства и склонности сопоставляются при изучении человека, чтобы указать для него надлежащую рубрику особого класса.

Главное деление учения о темпераментах может быть, следовательно, таким: на темпераменты *чувства* и темпераменты *деятельности*; они в свою очередь делятся на два вида, что в совокупности дает 4 темперамента. — К темпераментам чувства я причисляю A) *сангвинический* и B) его противоположность — *меланхолический.* — Первый имеет ту особенность, что на ощущение оказывается быстрое и сильное воздействие, но ощущение проникает не глубоко (не бывает продолжительным); во втором же темпераменте ощущение бывает менее ярким, зато пускает глубокие корни. *В этом*

следует усматривать различие темпераментов чувства, а не в расположении к веселью или грусти. В самом деле, легкомыслие сангвиника располагает к веселости, а глубокомыслие, задумывающееся над ощущением, отнимает от веселого нрава его быструю изменчивость, хотя это еще не ведет к грусти. — Но так как всякая перемена, которая находится в нашей власти, вообще оживляет и укрепляет душу, то те, кто все, что с ними случается, принимает легко, если не умнее, то несомненно счастливее тех, кто придает большое значение ощущениям, которые тормозят его жизненную силу.

I

Темпераменты чувства

A

Сангвинический темперамент человека веселого нрава (des Leichtblütigen)

Способ чувствования сангвиника можно узнать по следующим проявлениям. Это человек беззаботный, полный надежд; каждой вещи он на мгновение придает большое значение, а через минуту уже перестает о ней думать. Он честно обещает, но не держит своего слова, так как он до этого недостаточно глубоко обдумал, в состоянии ли он сдержать его. Он достаточно добродушен, чтобы оказать помощь другому, но он плохой должник и всегда требует отсрочки. Он хороший собеседник, шутит, весел, готов ничему в мире не придавать большого значения (vive la bagatelle!), и все люди ему друзья. Обычно он не злой человек, но грешник, не легко поддающийся исправлению. Правда, он сильно раскаивается, но скоро забывает свое *раскаяние* (которое никогда не превращается у него в скорбь). Работа его скоро утомляет, но он без устали занимается тем, что в сущности есть только игра, ибо игра всегда связана с переменами, а выдержка не по его части.

В

Меланхолический темперамент человека мрачного нрава (des Schwerblütigen)

Человек, *расположенный к меланхолии* (не меланхолик, ибо это означает уже состояние, а не просто расположение к состоянию), придает всему, что его касается, большое значение, везде находит поводы для опасений и обращает внимание прежде всего на трудности, тогда как сангвиник, наоборот, начинает с надежды на успех; поэтому первый думает настолько же глубоко, насколько второй поверхностно. Он с трудом дает обещание, ибо не может его не исполнить, но сомневается, в состоянии ли он его исполнить. И все это у него объясняется не моральными причинами (ибо здесь речь идет о *чувственных* мотивах), а тем, что противоположное доставляет ему неприятность, и именно поэтому он становится озабоченным, недоверчивым и полным сомнений, а из-за этого и маловосприимчивым к веселью. — Впрочем, когда это расположение духа становится привычным, оно противопоставляется расположению духа человеколюбца, которое свойственно больше сангвинику, по крайней мере по побуждению, ибо тот, кто *сам* должен обходиться без *радости*, вряд ли пожелает ее другому.

II

Темпераменты деятельности

С

Холерический темперамент человека вспыльчивого (des Warmblütigen)

О нем говорят, что он *горяч*, вспыхивает быстро, как солома, но при уступчивости других скоро остывает. В его гневе нет ненависти, и он любит другого тем сильнее, чем скорее тот ему уступает. — Его деятельность *быстра*, но непродолжительна. — Он деятелен, но неохотно берет на себя дела именно потому, что у него нет выдержки; вот почему он охотно делается

начальником, который руководит делами, но сам вести их не хочет. Поэтому его господствующая страсть — честолюбие; он охотно берется за общественные дела и желает, чтобы его громогласно хвалили. Он любит поэтому *блеск* и помпезность *церемоний*, охотно берет под свою защиту других и с виду великодушен, не из любви, однако, а из гордости, ибо *себя* самого он любит больше. — Он следит за порядком и кажется поэтому умнее, чем он есть. Он любит располагать средствами, чтобы не быть скаредным; он вежлив, но любит церемонии, натянут и напыщен в обхождении и охотно имеет при себе какого-нибудь льстеца, который служит мишенью для его остроумия, и больше переживает, когда его *гордые* притязания встречают отпор, чем скупец, когда противодействуют его *корыстным* притязаниям; дело в том, что достаточно немного едкого остроумия, чтобы мигом исчез ореол важности, тогда как скупца его прибыли вознаграждают за это. — — Одним словом, холерический темперамент — самый несчастный из всех темпераментов, ибо больше других вызывает противление себе.

D

Флегматический темперамент хладнокровного
(des Kaltblütigen)

Флегма означает *отсутствие аффекта,* а не инертность (безжизненность), и поэтому человека, у которого много флегмы, нельзя называть флегматиком и под этой кличкой зачислять в разряд лентяев.

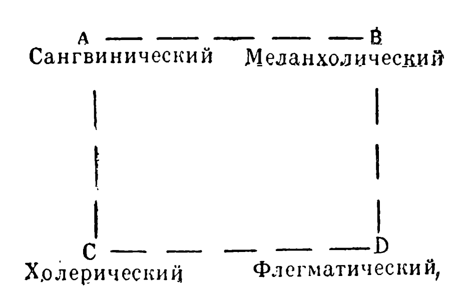
Флегма как *слабость* — это склонность к бездеятельности, нежелание браться за дело, даже если побуждения к этому очень сильны. Нечувствительность к побуждениям представляет собой добровольную бесполезность, и его склонности направлены только на насыщение и сон.

Флегма как *сила* — это способность приходить в движение хотя и не легко и не *быстро,* но зато *надолго.* — Тот, у кого в крови добрая доза флегмы, нагревается медленно, но долго хранит тепло. Он не легко приходит в гнев, а сначала колеблется, следует ли ему сердиться;

холерик же пришел бы в бешенство, что не может твердого человека вывести из равновесия.

Хладнокровному нечего жалеть о том, что у него совершенно обычная доза разума, но в то же время он от природы одарен этой флегмой; хотя он и лишен блеска, но зато исходит из принципов, а не из инстинктов. Его удачный темперамент заменяет ему мудрость, и даже в обыденной жизни его часто называют философом. Своим темпераментом он превосходит других, не задевая их тщеславия. Его часто называют также *пронырой,* ибо все направленные на него [снаряды, выпущенные из] баллист и катапульт, отскакивают от него, как от мешка с ватой. Это уживчивый муж, который умеет забирать власть над женой и родственниками, хотя с виду он покорен воле всех, так как, обладая непреклонной, но благоразумной волей, он умеет приспособить их волю к своей, подобно тому как тела с небольшой массой и большой скоростью движения, нанося удар, пробивают встречающиеся им препятствия насквозь, а при меньшей скорости, но при большем объеме увлекают за собой это препятствие, не разрушая его.

Если один темперамент, как это обычно думают, соединяется с другим, как, например,



то они или *противодействуют* друг другу, или *нейтрализуются.* Первое бывает, когда полагают, будто в одном и том же субъекте соединены сангвинический темперамент с меланхолическим или холерический с флегматическим, ибо они (*A* и *B,* равно как *C* и *D*) противоречат

друг другу. — Второе, а именно нейтрализация, происходит будто бы при (словно химическом) *смешении* сангвинического темперамента с холерическим и меланхолического с флегматическим (*A* и *C*, равно как *B* и *D*). Нельзя мыслить слитым в одном и том же акте добродушное веселье с грозным гневом или муки самоистязания с довольным спокойствием невзыскательной души. — Но если одно из этих двух состояний в одном и том же субъекте должно смешаться с другим, то получаются только причуды и капризы, а не определенный темперамент.

Следовательно, *сложных* темпераментов нет, например нет сангвинически-холерического (каким хотели бы обладать все вертопрахи, полагая, будто в таком случае они были бы милостивыми, но и строгими господами); их всегда и во всем только четыре, и каждый из них однороден; и неизвестно, что вышло бы из человека, если бы он имел смешанный темперамент.

Веселость и легкомыслие, глубокомыслие и меланхолия, благородство и упрямство, наконец, хладнокровие и тупоумие отличаются друг от друга только как действия темперамента по отношению к их причине *.

III

О характере как образе мыслей

Сказать о человеке просто, что у него *характер*, — значит не только *сказать* о нем очень много, но и сказать это многое *в похвалу* ему, ибо это редкость, которая вызывает у других уважение и удивление.

---

* Какое влияние оказывает различие темперамента на общественные дела или наоборот (какое действие оказывают навыки в этих делах на темперамент) — ответ на этот вопрос будто бы найден отчасти с помощью опыта, отчасти при содействии предполагаемых случайных причин. Так, например, говорят, что

в религии холерик *ортодокс*,
сангвиник *свободомыслящий*,
меланхолик *фанатик*,
флегматик *индифферентист*. —

Но это беспочвенные суждения, которые имеют лишь столько значения для характеристики, сколько им придает шутовское остроумие (valent quantum possunt).

Если под этим словом разумеют вообще то, чем несомненно обладает данный человек, будет ли это хорошее или дурное, то обычно к этому прибавляют, что у него *тот* или *иной* характер, и тогда этим словом обозначают *способ* его *чувствования*. — Но просто иметь характер — значит обладать тем свойством воли, благодаря которому субъект делает для себя обязательными определенные практические принципы, которые он собственным разумом предписывает себе как нечто неизменное. Хотя эти принципы иногда бывают ложными и ошибочными, все же формальное в воле вообще, а именно [правило] поступать согласно твердым принципам (а не бросаться туда и сюда подобно туче комаров), заключает в себе нечто ценное и достойное удивления, потому оно и бывает редко.

Здесь главное не то, что́ делает из человека природа, а то, что́ он *сам делает из себя*; ибо первое относится к темпераменту (причем субъект большей частью бывает пассивным) и только второе свидетельствует о том, что у него характер.

Все другие хорошие и полезные свойства человека имеют *цену*, при которой возможен обмен на другие свойства, приносящие такую же пользу; талант имеет ***рыночную цену***, ибо правитель или землевладелец может по-всякому использовать такого человека; — темперамент имеет ***аффективную цену***, ибо с подобным человеком можно хорошо провести время, он приятный собеседник; но характер имеет внутреннюю ***ценность*** *, которая выше всякой цены.

---

* Один мореплаватель прислушивался к спору, который ученые вели относительно того, какое положение в обществе они занимают, принадлежа к тому или иному факультету. Он решил этот спор по-своему, а именно: поставил вопрос, за сколько он мог бы продать человека, захватив его на свой корабль, на рынке в Алжире. Там никто не нуждается ни в теологах, ни в юристах, но врач знает ремесло, и его можно продать за наличные деньги. — К королю Якову I английскому его няня, которая его вскормила, обратилась с просьбой сделать ее сына джентльменом. На это Яков ответил: «Этого я не могу; могу его сделать графом, но джентльменом он должен сделать себя сам». — Диоген (циник) [96] был захвачен морскими пиратами (как гласит легенда) у острова Крит и выставлен на рынке при публичной распродаже рабов. «Что ты знаешь, что ты умеешь?» — спрашивал его посредник,

О свойствах, которые следуют только из того, что у человека есть характер или у него нет его

1. У *подражателя* (в сфере нравственного) нет характера, ибо характер состоит именно в оригинальности образа мыслей. Человек черпает [его] из им самим открытых источников своего поведения. Но это не значит, что человек разума должен быть поэтому *чудаком*; да он и не будет им, так как он опирается на принципы, значимые для каждого. Подражатель же, как обезьяна, слепо копирует человека, у которого есть характер. Доброта, [вытекающая] из темперамента, — это картина, нарисованная акварелью, а не черта характера. Но представлять черту характера в карикатуре — это святотатство и издевательство над человеком, который обладает истинным характером: этот человек не принимает участия в дурном, что́ стало общей привычкой (модой), и потому изображается чудаком.

2. Злоба как задаток темперамента все же не так дурна, как доброта из темперамента без характера, ибо благодаря характеру можно одерживать верх над такой злобой. — Даже человек (как Сулла) со злым характером бывает предметом удивления, хотя насилие, которое он творит, исходя из своих твердых максим, возбуждает отвращение; точно так же вызывает удивление *сила души* в сравнении с *добротой души*, хотя оба [этих свойства] должны были бы существовать вместе в одном и том же субъекте, чтобы проявить то, что имеется больше в идеале, чем в действительности, а именно то, что оправдало бы название *величие души*.

3. Упорство, непреклонность в [осуществлении] своего намерения (как у Карла XII) хотя и представ-

---

поставив его на возвышение. «Я умею *управлять*, — ответил философ, — и ты мне ищи такого покупателя, который нуждался бы в *господине*». Купец, задумавшись над таким редким притязанием, согласился на это: он отдал Диогену на воспитание своего сына и поручил ему сделать из него все, что он захочет, а сам несколько лет занимался своими делами в Азии и по возвращении увидел своего ранее неотесанного сына превращенным в ловкого, благонравного и добродетельного человека. — Так примерно можно определить степень человеческого достоинства.

ляют собой природные задатки, очень благоприятные для характера, но не составляют еще определенного характера вообще, ибо для этого нужны максимы, которые следуют из разума и морально-практических принципов. Поэтому было бы несправедливо говорить: злоба этого человека — свойство его характера, ибо тогда она была бы чем-то дьявольским; но человек никогда не *одобряет* в себе злое, и потому, собственно, не бывает злости из принципов, она возникает только из пренебрежения ими. — —

* * *

Итак, лучше всего, если основоположения, касающиеся характера, излагаются негативно:

a. Не говорить преднамеренно неправды, а потому говорить осмотрительно, чтобы не навлечь на себя нареканий в измене своему слову.

b. Не льстить — в глаза казаться благожелательным, а за спиной быть враждебным.

c. Никогда не нарушать своего (свободно данного) обещания; сюда относится также: *помнить* о дружбе даже после того, как она прекращена, и впоследствии не злоупотреблять прежней доверчивостью и откровенностью другого.

d. Никогда не иметь дружеского общения с человеком дурного образа мыслей и, памятуя выражение noscitur ex socio etc. [97], ограничиваться только деловым общением с ним.

e. Не обращать внимания на болтовню, основывающуюся на поверхностном и злобном суждении других, ибо противоположное уже обнаруживает слабость; точно так же не очень бояться идти против моды, которая есть нечто скоротечное и изменчивое; а если она уже приобрела некоторое серьезное влияние, не распространять по крайней мере ее заповедь на нравственность.

Человек, который в своем образе мыслей сознает в себе характер, имеет этот характер не от природы, а каждый раз должен его иметь *приобретенным*. Можно даже допустить, что утверждение характера подобно

некоему возрождению составляет какую-то торжественность обета, данного самому себе, и делает для него незабываемым это событие и тот момент, когда, как бы полагая новую эпоху, в нем произошла эта перемена. — Воспитание, примеры и наставление могут вызвать эту твердость и устойчивость в принципах вообще не *постепенно,* а внезапно, как бы путем взрыва, который сразу же следует за утомлением от неопределенного состояния инстинкта. Может быть, немного найдется людей, которые испытали эту революцию до тридцатилетнего возраста, а еще меньше найдется людей, которые твердо осуществили ее до сорокалетнего возраста. — Пытаться постепенно стать лучше — это напрасный труд, ибо, в то время как работают над одним впечатлением, гаснет другое; утверждение же характера есть абсолютное единство внутреннего принципа образа жизни вообще. — Говорят также, что *поэты* не имеют характера, например, что они скорее готовы оскорбить своих лучших друзей, чем отказаться от какой-либо остроумной выдумки; говорят, что нечего искать характер у придворных, которые должны подлаживаться ко всяким формам; что плохо обстоит дело с твердостью характера у духовных лиц, которые должны в одинаковом настроении ухаживать и за господом на небе, и за господами на земле; что, следовательно, иметь внутренний (моральный) характер — это есть и остается лишь благим желанием. Но быть может, в этом виноваты *философы,* поскольку они никогда не представляли отдельно это понятие в достаточно ясном свете, а представляли добродетель только фрагментарно, но никогда не пытались представить ее *целиком* во всем ее прекрасном облике и сделать ее интересной для всех людей.

Одним словом, правдивость во внутреннем признании перед самим собой, а также в отношениях с каждым другим, если она стала высшей максимой, — вот единственное доказательство сознания человека, что у него есть характер; а так как иметь такой характер — это минимум того, чего можно требовать от разумного человека, а вместе с тем и максимум его внутренней ценности (человеческого достоинства), то принципиальность (обладание определенным характером) должна быть

доступна самому обыденному человеческому разуму, и в смысле достоинства она ставит такого человека выше самого большого таланта.

О физиогномике

Это — искусство по видимому облику человека, следовательно по его внешности, судить о его внутреннем [состоянии], имея в виду и способ его чувствования, и его образ мыслей. — Здесь его рассматривают не в болезненном, а в здоровом состоянии и не тогда, когда его душа находится в движении, а тогда, когда она в состоянии покоя. — Само собой разумеется, что если тот, кого рассматривают с этой точки зрения, замечает, что за ним наблюдают и пытаются выведать его внутреннее [состояние], его душа уже теряет покой и приходит в состояние принужденности, внутреннего движения и даже досады от того, что он подвергается цензуре других.

Если корпус часов приятный, то это еще не дает основания (говорит знаменитый часовщик) с несомненностью утверждать, что их механизм хорош; но если корпус сделан плохо, то можно с достаточной степенью уверенности заключить, что и механизм немного стоит, ведь мастер не станет порочить свою работу, сделанную тщательно и хорошо, тем, что небрежно отнесется к внешней отделке, которая требует от него меньше всего труда. — Но было бы нелепо и здесь по аналогии между человеческим мастером и непостижимым творцом природы делать вывод, будто он хорошей душе должен дать и прекрасное тело, дабы человека, которого он создал, рекомендовать другим людям и обеспечить ему хороший прием или, наоборот, отпугивать других [его внешностью] (предостерегая: hic niger est, hunc tu, Romane, caveto[98]). В самом деле, для *мудрости*, которая объективно имеет целью существование человека с теми или иными естественными свойствами (хотя этой цели мы никак не можем усмотреть), *вкус*, который заключает в себе чисто субъективную основу расположения или нерасположения одного человека к другому (ввиду

его красоты или безобразия), не может служить мерилом для того, чтобы признать в человеке эти две разнородные вещи соединенными в одной и той же цели.

Об указаниях природы для физиогномики

То, что человеку, которому мы должны довериться, как бы хорошо о нем ни отзывались, мы прежде всего смотрим в лицо, особенно в глаза, чтобы узнать, чего мы можем от него ожидать для себя, — это естественное побуждение; и отталкивающее или привлекательное в его жестах решает наш выбор или заставляет нас колебаться еще до того, как мы узнали о его нравах; таким образом, нет сомнения, что существует физиогномическая характеристика, однако она никогда не сможет стать наукой, так как особенности человеческого *облика,* намекающие на некоторые склонности или способности созерцаемого субъекта, могут быть поняты не через описание на основании понятий, а только в рисунке и изображении для созерцания или же в подражании им, когда необходимо судить о человеческом облике вообще по его *разновидностям,* из которых каждая должна намекать на особое внутреннее свойство человека.

После того как давно уже забыты карикатурные рисунки человеческих голов Баптисты Порты [99], которые изображают головы животных по аналогии с теми или иными характерными человеческими лицами и отсюда дают возможность заключать о сходстве естественных задатков в тех и в других, после того как вышли из моды силуэты Лафатера [100], бывшие долгое время очень популярным и дешевым товаром для удовлетворения этого вкуса, — после этого почти ничего не осталось, кроме одного, и то двусмысленного, замечания (господина фон Архенгольца [101]), что лицо человека, которому подражают своими гримасами, возбуждает также коекакие мысли или ощущения, согласующиеся с его характером; таким образом, физиогномика как искусство угадывать внутреннее [состояние] человека посредством некоторых внешних непроизвольно данных знаков совершенно не пользуется спросом; от нее ничего не осталось, кроме искусства культивировать

вкус, и притом не в вещах, а в нравах, манерах и обычаях, чтобы посредством критики, которая способствует общению с людьми и познанию людей вообще, оказать культуре вкуса помощь.

Деление физиогномики

О характерном: 1) в *облике лица,* 2) в *чертах лица,* 3) в *привычной мимике* (в выражении лица).

А

Об облике лица

Примечательно, что греческие художники имели в уме идеал облика лица (для богов и героев), который должен был выражать вечную юность и вместе с тем спокойствие, свободное от всяких аффектов, — в статуях, *камеях* и резных драгоценных камнях, — причем в них не было ничего *возбуждающего.* — *Греческий* прямой *профиль* производит такое впечатление, будто глаза находятся глубже, чем они должны находиться сообразно нашему вкусу (для которого главное то, что привлекает), и даже Венера Медицейская не свободна от этого [недостатка]. — Причина этого может заключаться в том, что так как идеал должен быть определенной, неизменной нормой, то нос, идущий от лба под углом (этот угол может быть в таком случае больше или меньше), не дает никакого *определенного* правила для облика, как этого требует то, что относится к норме. И современные греки, несмотря на их вообще-то прекрасное телосложение, не имеют той строгой прямоты профиля, которой следует, по-видимому, объяснить указанную идеальность в отношении художественных произведений как *прообразов.* — По этим мифологическим образцам глаза должны лежать глубже и у переносицы оставаться несколько в тени; лица же людей нашего времени, которые считаются красивыми, кажутся еще более красивыми при небольшом отклонении носа от линии лба (изгиб у переносицы).

Если мы будем наблюдать людей такими, какими они бывают в действительности, то окажется, что строго

соразмеренная *правильность* в большинстве случаев имеется у очень обычных людей, лишенных духа. *Средняя мера* кажется главной мерой и основой красоты, но она далеко еще не сама красота, так как для красоты требуется нечто характерное. — Это характерное можно, однако, встретить и без красоты лица, причем выразительность, хотя и в другом (быть может, моральном или эстетическом) отношении, очень выгодно отличает данного человека; т. е. нам может не нравиться то лоб, то нос, то подбородок или цвет волос и т. д., и все же мы должны признать, что для индивидуальности человека это лучше, чем абсолютная правильность, ибо при такой правильности обычно нет ничего характерного.

Но ни одного человека нельзя упрекать в том, что его лицо *безобразно*, если только в чертах его лица не отпечатлелось выражение души, испорченной пороком, или же прирожденного, но несчастного влечения к пороку, например черты злобной насмешки, как только человек начинает говорить, или той глупой дерзости без смягчающей кротости, с которой он смотрит другому в лицо и этим обнаруживает, что не придает никакого значения его суждению. — Но бывают люди, лицо которых (как говорят французы) rébarbaratif и которыми можно детей пугать; или такие, лицо которых обезображено оспой и причудливо или, как говорят голландцы, wanschapenes (как если бы оно представлялось в грезах и сновидениях), и в то же время у них столько добродушия и они столь веселого нрава, что они [как будто] смеются над своим собственным лицом; поэтому их лицо нельзя назвать безобразным, хотя эти люди обычно не обижаются, если дама говорит о них (как о Пелиссоне из Académie française): «Пелиссон [102] злоупотребляет правом мужчин быть безобразными». Еще хуже и глупее бывает, если человек, как будто благовоспитанный, упрекает подобно черни хилого человека в телесном недостатке, который часто служит для того, чтобы подчеркнуть духовное превосходство. Если так обращаются к тем, кого несчастье поразило в ранние годы («Эй, слепой черт, хромая собака»), то это делает их действительно злыми и постепенно ожесточает против

людей с хорошей фигурой, которые поэтому считают себя лучше их.

Впрочем, для людей, которые никогда не покидают своей страны, необычные природные черты лица чужеземцев служат предметом насмешки. Так, дети в Японии бегут за голландцами, занимающимися там торговлей, и кричат: «Смотрите, какие большие глаза, какие большие глаза!», а китайцы считают рыжие волосы некоторых европейцев, которые посещают их страну, противными, а их голубые глаза смешными.

Что же касается черепа и его строения, составляющих основу облика, например черепа негров, калмыков, индийцев и т. д., то, если взять описания Кампера и особенно Блюменбаха[103], все наблюдения относятся скорее к физической географии, чем к прагматической антропологии. Средним между той и другой может быть следующее наблюдение: лоб у мужчин обычно бывает и у нас *плоским*, а у женщин — более *выпуклым*.

Есть ли горбинка на носу признак насмешника, или служит ли имеющаяся в облике китайцев особенность — то, что у них нижняя челюсть несколько выдается вперед по сравнению с верхней, — признаком их упрямства, или то, что у американцев лоб с обеих сторон зарастает волосами, служит ли признаком их прирожденного тупоумия и т. п.? Все это только предположения, допускающие лишь сомнительное толкование.

В

О характерном в чертах лица

Мужчине, даже в мнении женщин, не вредит, если цвет кожи или оспины искажают его лицо и делают его суровым; ведь если в его глазах светится добродушие, а взоры его выражают бодрость и сознание своей силы, а также спокойствие, то он всегда будет милым и приятным и всеми будет считаться таким. — Подшучивают над такими людьми и их обходительностью (per antiphrasin), но жена может гордиться таким мужем. Такое лицо не *карикатура*, ибо карикатура — это преднамеренно преувеличенное изображение *(искажение)* лица

в аффекте, придуманное для высмеивания, и относится к мимике; оно скорее должно быть причислено к одной из разновидностей, заложенных в природе, и его нельзя назвать образиной (которая отпугивала бы); оно может возбуждать любовь; и хотя такое лицо нельзя назвать милым или красивым, оно все же не безобразно *.

C

О характерном в выражении лица

Мины — это приведенные в движение черты лица, и в движение лицо приводится более или менее сильными аффектами, расположение к которым составляет характерную черту человека.

Не легко впечатление аффекта не выдать мимическим движением; оно уже невольно проявляется в мучительной сдержанности в жестах или в тоне, а у того, кто слишком слаб, чтобы обуздать свои аффекты, и выражение лица (против желания разума) обнажает внутреннее состояние, которое он охотно бы скрыл от посторонних глаз. Но тот, кто большой мастер в этом искусстве, если его все же разгадывают, не считается хорошим человеком, с которым можно иметь дело, вполне доверяя ему, в особенности когда он ловко

---

* Хейдеггер, немецкий музыкант в Лондоне, был человек причудливого телосложения, но живой и толковый, которого и знатные люди охотно приглашали в свое общество ради интересной беседы с ним. — Однажды ему пришло в голову в обществе, собравшемся за пуншем, сказать одному лорду, что у него самое безобразное лицо в Лондоне. Лорд задумался и предложил ему пари, что он найдет и покажет лицо еще более безобразное, и велел позвать пьяную женщину, при виде которой все общество громко рассмеялось и раздались крики: «Хейдеггер, вы проиграли пари!» — «Погодите, — ответил музыкант, — пусть эта женщина наденет мой парик, а я надену ее чепчик, и тогда посмотрим». Когда это было сделано, раздался всеобщий хохот: женщина имела вид вполне благовоспитанного мужчины, а он выглядел как ведьма. Это доказывает, что для того, чтобы назвать кого-то прекрасным или по крайней мере довольно красивым, надо высказывать свое суждение не безусловно, а всего лишь относительно, и что нельзя мужчину называть безобразным лишь потому, что он некрасив. — Безобразными вправе называть только отвратительные физические недостатки на лице.

придает своему лицу такое выражение, которое противоречит тому, что он делает.

Искусство толкования мимических движений, непреднамеренно обнаруживающих внутреннее состояние, но тем не менее преднамеренно лгущих при этом, дает повод для многочисленных тонких наблюдений, из которых я хочу упомянуть только одно. Если человек, который вообще не косит, рассказывая что-нибудь, начинает смотреть на кончик своего носа и, таким образом, начинает косить, то нет сомнений, что он врет. — Но это не должно относиться к тем, кто действительно страдает косоглазием, они могут быть совершенно свободными от указанного порока.

Но имеются еще жесты, установленные природой, которые понимают, не договариваясь между собой, люди всех племен и климатов. Сюда относятся: *кивать головой* (для подтверждения), *трясти головой* (для отрицания), *вскидывать голову* (когда упрямятся), *качать головой* (когда удивляются), *вздергивать нос* (при насмешке), *саркастически улыбаться* (зубоскалить), *повесить нос* (при отказе в желаемом), *морщить лоб* (в досаде), быстро открывать и закрывать рот (ба!), *махать руками,* маня к себе и делая знаки удалиться, *всплеснуть руками над головой* (в изумлении), *сжимать кулаки* (угрожая), *отвешивать поклоны, класть палец на губы* (compescere labella), чтобы велеть молчать, *шикать* и т. п.

Разрозненные замечания

Часто повторяемые мимические движения, которые и непроизвольно сопровождают душевные движения, постепенно становятся устойчивыми, но при умирании исчезают; поэтому, как заметил Лафатер, отталкивающее лицо, обличающее злодея при жизни, после смерти как бы (негативно) облагораживается; так как все мускулы тогда ослабевают, остается как бы выражение невинного спокойствия. — Так, может случиться, что человек, который провел юность, не испытав соблазна, в более поздние годы, несмотря на полное здоровье, приобретает другое лицо от распутного образа жизни;

но отсюда еще нельзя заключать о его природных задатках.

Говорят и о *простом* лице в противоположность благородному; последнее выражает не более как претенциозную важность в сочетании с вкрадчивыми манерами придворных, что встречается только в больших городах, где от тесного общения друг с другом люди становятся более отшлифованными. Поэтому чиновники, которые родились и получили воспитание в деревне, когда они вместе с их семьями переезжают в большие города на более видные должности или только претендуют на них соответственно своему положению, обнаруживают что-то простое не только в своих манерах, но и в выражении лица. В самом деле, так как в сфере своей деятельности они чувствовали себя непринужденно, имея дело почти исключительно только со своими подчиненными, то их лицевые мышцы не приобрели той гибкости, которая необходима для того, чтобы, не роняя своего достоинства, в обращении с высшими, низшими и равными выработать мимику, соответствующую окружающей их среде и связанным с ней аффектам и необходимую для хорошего приема в обществе. Напротив, у людей одинакового положения, искушенных в городских манерах и сознающих свое превосходство в этом отношении над другими, это сознание отпечатывается на их лице в постоянных чертах, если оно становится привычным от длительного упражнения.

Набожные люди, когда они долго дисциплинируются в механически повторяемых молитвах и как бы в них застывают, при господствующей религии или культе вносят в целый народ национальные черты в рамках этой религии, которые характеризуют их даже физиогномически. Так, господин Фр. Николаи[104] говорит о фатальных *благословенных* лицах в Баварии. Напротив, у Джона Булля из Старой Англии уже в чертах лица выражено данное себе право быть невежливым в чужих краях, куда бы он ни явился, или к чужим у себя дома. Таким образом, существует и национальная физиогномия, хотя ее нельзя считать прирожденной. — Имеются характерные отличия у людей, которых закон собрал вместе для наказания. О заключенных в каторж-

ной тюрьме в Амстердаме, в Бисетре в Париже и Ньюгейте в Лондоне один остроумный путешественник, немецкий врач[105], заметил, что это были большей частью парни с широкой костью и с сознанием своего превосходства. Но ни о ком нельзя сказать вместе с актером Кином[106]: «Если этот парень не плут, то творец пишет неразборчиво», ибо для того, чтобы отзываться так резко, нужно отличать игру, которую природа ведет с формами своих образований для создания лишь многообразия темпераментов, от того, что́ она в этом отношении делает или не делает для морали; но для этого нужно иметь бо́льшую способность, чем та, на которую смеет притязать простой смертный.

В

ХАРАКТЕР ПОЛА

Во все машины, при помощи которых можно с небольшими силами сделать столько же, сколько при помощи других с большими силами, должно быть вложено ***искусство***. Поэтому можно уже заранее допустить, что в организацию женщины предусмотрительностью природы вложено больше искусства, чем в организацию мужчины, так как природа наделила мужчину бо́льшими силами, чем женщину, чтобы свести их для самого тесного *телесного* соединения и соединить их все же и как *разумных* существ ради ее главной цели, а именно для сохранения рода; кроме того, в этом качестве (разумных животных) она снабдила их общественными склонностями, чтобы сделать половое общение в их домашнем единении продолжительным.

Для единства и неразрывности связи недостаточно простого схождения двух лиц; одна сторона должна быть *подчинена* другой и одна из них должна чем-то превосходить другую, чтобы иметь возможность обладать ею или править. В самом деле, при *равенстве* притязаний двух лиц, которые не могут обойтись друг без друга, себялюбие вызывает одни лишь раздоры. Каждая сторона должна в *развитии культуры* превосходить другую по-разному: мужчина женщину — своей

физической силой и своим мужеством, а женщина мужчину — своим природным даром овладевать склонностью к ней мужчины; в еще нецивилизованном состоянии превосходство всегда на стороне мужчины. — Вот почему в антропологии характерные особенности женщины, больше чем особенности мужчины, суть предмет изучения для философа. В грубом, естественном состоянии ее так же мало можно познавать, как и особенность диких яблок и диких груш, многообразие которых открывается только с помощью прививки; дело в том, что культура не создает этих женских особенностей, а только дает толчок для их развития и при благоприятных условиях делает их заметными.

Женскому полу свойственны слабости. Над ними шутят. Глупцы насмехаются над ними, а умные ясно видят, что они как раз и служат рычагом для того, чтобы направлять мужчину и использовать его для достижения своих целей. Мужчину легко узнать, женщина не выдает своей тайны, хотя чужие тайны (ввиду ее словоохотливости) она хранит плохо. Мужчина любит *домашний мир* и охотно подчиняется распорядкам жены, чтобы только не встречать препятствия для своих дел [вне дома]. Женщина не боится *домашней войны,* которую она ведет языком и для которой природа наделила ее речистостью и страстным красноречием, что обезоруживает мужчину. Он опирается на право более сильного — быть в доме повелителем, ибо он должен защищать этот дом от внешних врагов; она опирается на право более слабого — находить себе защиту от других мужчин у своего мужа — и слезами горечи делает мужа безоружным, упрекая его в отсутствии великодушия.

В грубом, естественном состоянии все это, конечно, иначе. В этом случае женщина — домашнее животное. Мужчина с оружием в руках идет впереди, а женщина следует за ним, нагруженная его домашним скарбом. Но даже там, где варварское гражданское устройство допускает по закону многоженство, женщина, пользующаяся наибольшей благосклонностью в своем затворе (который называется гаремом), умеет добиться власти над мужчиной, а он, бедный, не знает, как

создать себе хоть какой-нибудь покой среди брани многих из-за одной (которая собирается над ним господствовать).

В гражданском состоянии женщина не отдается прихотям мужчины вне брака, и притом брака *моногамного*; а там, где цивилизация еще не дошла до женской свободы в *ухаживании* (возможности публично иметь и других мужчин, кроме одного, любовниками), муж наказывает жену, которая угрожает ему завести любовника *. Но если оно входит в моду и ревность становится смешной (а это всегда бывает в периоды роскоши), то обнаруживается женский характер: своей благосклонностью к мужчинам женщина притязает на свободу и вместе с тем на завоевание всего мужского пола. — Хотя эта склонность под именем кокетства пользуется дурной славой, все же она не лишена действительного основания для своего оправдания, ибо молодой женщине всегда грозит опасность остаться вдовой, и это побуждает ее распространять свои чары на всех мужчин, способных по своему имущественному положению вступить в брак, с тем чтобы, если это случится, у нее не было недостатка в искателях ее руки.

[Писатель] Поп [108] полагает, что женский пол (разумеется, его культурную часть) характеризуют два момента: склонность к *власти* и склонность к *удовольствию*. — Под последним надо понимать развлечения не дома, а в обществе, где женщины могут показать

---

* Древнее предание о русских, будто жены подозревали своих мужей в тайной любви к другим женщинам, если время от времени не получали от них колотушек, обычно считалось басней. Но в описании путешествия Кука [107] рассказывается, как один английский матрос, увидев на острове Таити индейца, который наносил побои своей жене, хотел доказать свою галантность и с угрозами бросился к обидчику. Но женщина тотчас же повернулась к англичанину и спросила его, какое ему до этого дело: ее муж должен это делать! — Точно так же считается, что если замужняя женщина открыто занимается флиртом, а ее муж уже не обращает на это внимания, проводя время за вином, за игрой в карты или занимаясь волокитством, то у супруги возникает не только презрение к нему, но и *ненависть*, так как это ей показывает, что муж уже не дорожит ею и равнодушно предоставляет свою жену другим как бы для того, чтобы они обгладывали ту же самую кость.

себя в выгодном свете и отличиться; здесь вторая склонность переходит в первую, а именно не уступать своим соперницам по умению нравиться, а где возможно, победить их всех своим вкусом и своими прелестями. — Однако склонность, указанная первой, как и всякая склонность вообще, не годится для характеристики одних людей в их отношениях к другим. Ведь склонность к тому, что всем выгодно, присуща всем людям, стало быть, и склонность к власти, насколько это возможно; поэтому она никого не *характеризует*. — Но то, что женщины всегда враждуют между собой и находятся в довольно хороших отношениях с мужчинами, скорее можно было бы отнести к их характерным особенностям, если бы это не было чисто естественным *следствием* соперничества в том, чтобы превзойти другую степенью благосклонности и преданности к ней мужчин. Тогда склонность к *власти* есть действительная цель, а развлечения в обществе, благодаря которым они получают больше простора для своих чар, служит лишь средством удовлетворения первой склонности.

Только если принципом служит не то, чтó мы сами *делаем* себе целью, а то, чтó было целью *природы* при создании женщины, можно добраться до характеристики этого пола; а так как эта цель, [достигаемая] даже посредством глупости людей, по замыслу природы должна быть мудростью, то эти ее предположительные цели могут нам указать и принцип ее характеристики; а этот принцип зависит не от нашего выбора, а от высшего замысла в отношении человеческого рода. Эти цели следующие: 1) сохранение рода, 2) культура общества и его облагораживание женственностью.

I. Так как природа доверила женскому лону свой самый ценный залог, а именно род [человеческий] в зародыше, через который вид должен размножаться и увековечивать себя, то она как бы боялась за сохранение рода и поэтому укоренила в женщине этот *страх*, а именно страх перед *телесными* повреждениями и робость перед подобными опасностями; эта слабость женского пола правомерно требует от мужчин защиты для себя.

II. А так как природа желала возбудить [у человечества] более тонкие чувства, необходимые для культуры, а именно чувства общительности и благопристойности, то женщину она сделала властительницей мужчины с помощью благонравия, красноречия и выразительности лица, с ранних лет рассудительной, с притязанием на мягкое и вежливое обращение со стороны мужчин, так что последние из-за своего собственного детского великодушия оказываются закованными в невидимые цепи, и это приводит их если не к самой моральности, то к тому, что представляет собой ее облачение, [т. е.] к благопристойности как подготовке к моральности и рекомендации ее.

Разрозненные замечания

Женщина хочет повелевать, мужчина хочет подчиняться (главным образом до брака). Отсюда галантность старого рыцарства. — Женщина рано приобретает уверенность, что она может нравиться. Молодой человек всегда боится, что может не понравиться, и поэтому смущается (бывает застенчивым) в женском обществе. — Сдерживать назойливость мужчин почтением, которое женщина внушает, и право требовать к себе уважения, даже не имея никаких заслуг, — эту гордость и это право женщина отстаивает, исходя уже из одного лишь законного права своего пола. — Женщина всегда *отказывающая* сторона, мужчина — *домогающаяся*; если она покоряется, то это знак благосклонности. — Природа желает, чтобы женщину искали, и поэтому женщина в своем выборе (по своему вкусу) не должна быть такой разборчивой, как мужчина, которого природа создала более грубым и который нравится женщине уже тогда, когда он обнаруживает лишь физическую силу и способность защищать ее; ведь если бы она к красоте мужской фигуры испытывала отвращение и, влюбляясь, была разборчива, то домогающейся стороной оказалась бы она, а он — отказывающей; а это унизило бы ее даже в глазах мужчины. — В любви она должна казаться холодной, а мужчина — пылким. Не слушаться призыва любви не к лицу мужчине, а легко поддаваться

этому призыву позорно для женщины. — Желание женщины распространить свои чары на всех светских мужчин — это кокетство; стремление казаться влюбленным во всех женщин — это ухаживание; и то и другое может быть лишь жеманством, ставшим модой, без всяких серьезных последствий, точно так же как право иметь при себе *чичисбея,* представляющее собой преувеличенную свободу замужней женщины, или существование прежде в Италии *куртизанок* (в Historia concilii Tridentini, между прочим, говорится: erant ibi etiam 300 honestae meretrices, quas cortegianas vocant [109]), о которых рассказывают, что они проявляли больше тонкой культуры благонравного *светского* обращения, чем женщины смешанного общества в частных домах. — Женатый мужчина добивается благосклонности только своей жены, замужная женщина — благосклонности *всех* мужчин; она *наряжается* только ради представительниц своего пола, из ревнивого желания превзойти других женщин привлекательностью или важностью; мужчина же наряжается ради женщин, если можно назвать нарядами то, что имеет лишь целью своим видом не заставить краснеть свою жену. — Мужчина судит о недостатках женщин снисходительно, а женщина (в обществе) — очень строго, и молодые женщины, если бы им был предоставлен выбор, перед каким судом предстать со своими проступками — перед мужским или женским, конечно, выбрали бы своими судьями мужчин. — Если утонченная роскошь достигает высокой степени, то женщина бывает благонравной только по принуждению и не скрывает, что она больше хотела бы быть мужчиной, ибо тогда ее склонности имели бы больше простора и больше свободы; но ни один мужчина не желает стать женщиной.

Она не спрашивает о воздержанности мужчины до брака; для мужчины же вопрос о целомудрии женщины бесконечно важен. — Замужние женщины смеются над нетерпимостью (ревностью мужей вообще); но это только их шутка; *незамужняя* женщина судит об этом с большой строгостью. — Что же касается ученых женщин, то они пользуются *книгами* примерно так же, как своими часами: они носят их только для того, чтобы показать,

что у них есть часы, хотя обычно эти часы у них не ходят или неверно показывают время.

Женские добродетели или пороки отличаются от мужских не столько по роду, сколько по мотивам. — Она должна быть *терпеливой,* он должен быть *терпимым.* Она — *чувствительна,* он — *впечатлителен.* В хозяйстве дело мужчины *приобретение,* дело женщины — *бережливость.* — Мужчина ревнует, *когда любит;* женщина ревнует и не любя, ибо она теряет из круга своих поклонников столько мужчин, сколько начинает ухаживать за другими женщинами. — Мужчина имеет вкус для *себя,* женщина делает себя предметом вкуса для *каждого.* — «То, что говорит свет, *верно,* и то, что он делает, *хорошо»* — вот принцип женщины, который вряд ли совместим с характером в строгом смысле слова. Но бывали и дельные женщины, которые в своем домашнем хозяйстве с достоинством проявляли характер, соответствующий этому их назначению. — Жена Мильтона уговаривала своего мужа, чтобы он принял предложенное ему после смерти Кромвеля место латинского секретаря [110], хотя это противоречило его принципам, ибо ему пришлось бы признать теперь законным то правительство, которое прежде он признавал противозаконным. «Ах, — ответил он ей, — ты, моя милая, хочешь, как и другие женщины, разъезжать в каретах, а я должен быть честным человеком». — Жену Сократа, а может быть, и жену Иова честность их мужей ставила в затруднительное положение, но в их характере утвердилась мужская добродетель, не умаляющая перед женской их добродетелью заслуги их собственного характера в тех обстоятельствах, в которых они оказались.

Прагматические выводы

В сфере практического женщина сама должна развивать и дисциплинировать себя; мужчины в этом мало разбираются.

Молодой муж имеет власть над своей *более старой* женой. Это основывается на ревности, когда сторона, в половой способности подчиненная другой, опасается

вторжения другой стороны в свои права и потому вынуждена унизиться до услужливого обхождения и внимательности к ней. — Поэтому каждая опытная замужняя женщина отсоветует [другим] выходить замуж за молодого человека даже *одинакового* возраста; дело в том, что с течением времени женщина стареет раньше, чем мужчина, и если не обращают внимания на такое неравенство, то нельзя с уверенностью рассчитывать на согласие, которое основывается на равенстве; и молодая разумная женщина лучше устроит свое семейное счастье со здоровым, но значительно более старшим мужчиной. — Однако мужчина, который, быть может, еще до брака в распутстве растратил свою *половую способность,* в своем доме остается лишь фатом, ибо только в том случае муж может быть господином в доме, если он в состоянии удовлетворить все справедливые притязания.

Юм[111] замечает, что женщин (даже старых дев) больше раздражают сатиры на *супружество,* чем *колкости* в адрес их *пола.* — Ведь последние никогда не принимаются всерьез, в первом же случае дело может стать серьезным, когда представляют в надлежащем виде те тяготы, от которых избавлена незамужняя женщина. Вольнодумство в этом деле может иметь дурные последствия для всего женского пола, ибо в таком случае он может опуститься до простого средства удовлетворения желаний другого пола; а это легко может привести к пресыщению и непостоянству. — Женщина в браке становится свободной, а мужчина утрачивает в нем свою свободу.

Выведывать моральные свойства мужчины, особенно молодого мужчины, *до* вступления его в брак — это не дело женщины. Она думает, что в состоянии исправить его; разумная жена, говорит она, может направить на путь истины испорченного мужа; но в этом суждении она в большинстве случаев обманывается самым печальным образом. Сюда же относится и мнение тех прямодушных женщин, будто можно не обращать внимания на распутство данного человека до брака, ведь если только он не совсем истощен, он в достаточной мере удовлетворит этот инстинкт своей жены. —

Эти добрые души не думают о том, что распутство в этом деле состоит именно в смене наслаждения и что однообразие в брачной жизни скоро вернет мужа к прежнему образу жизни *.

Под чьим началом должен быть дом? Он может быть под началом только одного — того, кто всем делам дает общее направление, соответствующее его целям. — Я сказал бы на языке светской любезности (но не без правды), что женщина должна *властвовать*, а мужчина *управлять*; ведь склонность властвует, а рассудок управляет. — Поведение мужа должно показывать, что он больше всего заботится о благе своей жены. Но так как муж должен лучше всех знать, в каком положении дела и чтó в данном случае можно сделать, то он, как министр при монархе, думающем только о своих удовольствиях, когда тот затевает праздник или постройку нового дворца, прежде всего должен заверить в своей готовности повиноваться этому приказанию, но указать при этом, что в казначействе нет денег, что сначала надо решить некоторые неотложные дела и т. д., так что верховный повелитель может делать все, что ему угодно, только с условием, что это внушает ему его министр.

Так как женщину всегда надо искать (ведь этого требует необходимое для женского пола сопротивление), то в браке она должна стараться нравиться всем, чтобы в случае, если она останется молодой вдовой, она могла найти себе поклонников. — Мужчина, женившись, отказывается от всех подобных притязаний. — Поэтому ревность, имеющая своей причиной это желание [женщины] нравиться, несправедлива.

Но брачная любовь по своей природе *нетерпима*. Женщины иногда смеются над этим, но, как уже было сказано выше, не всерьез, ибо, если муж при вторжении постороннего в свои права будет терпимым и уступчивым, последствием этого должно быть презрение со стороны жены и тем самым и ненависть ее к нему.

---

* Следствием этого бывает то, о чем Вольтер рассказывает в «Путешествии Скарментадо». «Наконец, — говорит он, — я возвратился в Кандию, на свою родину, взял там жену, скоро стал рогоносцем и нашел, что это самый удобный образ жизни».

То обстоятельство, что обычно отцы *балуют* своих дочерей, а матери — своих сыновей и в последнем случае даже самый буйный молодой человек, если только он смел, обычно избалован матерью, объясняется, по-видимому, перспективой, связанной с возникновением новых потребностей обоих родителей *в случае смерти* кого-нибудь из них; в самом деле, если у мужа умирает его жена, то в своей старшей дочери он находит поддержку и заботливость, а если у матери умирает ее муж, то взрослый, благонравный сын берет на себя обязательства и обнаруживает в себе естественную наклонность оказывать своей матери почтение, поддерживать ее и сделать ее жизнь вдовы приятной.

* * *

На антропологической характеристике я остановился несколько подробнее, чем это, казалось бы, нужно в сравнении с остальными разделами антропологии; но природа и в это свое хозяйство заложила такое богатство устроений для своей цели — а это серьезная цель сохранения рода, — что при более подробных исследованиях все еще будет оставаться достаточно материала для изучения проблем, чтобы удивляться мудрости постепенно развивающихся естественных задатков и практически их использовать.

C

ХАРАКТЕР НАРОДА

Под словом *народ* (populus) понимают объединенное в той или другой местности *множество* людей, поскольку они составляют одно *целое*. Это множество или часть его, которая ввиду общего происхождения признает себя объединенной в одно гражданское целое, называется *нацией* (gens), а та часть, которая исключает себя из этих законов (дикая толпа в этом народе) называется *чернью* (vulgus) *, противозаконное объединение

* Бранное слово la canaille du peuple происходит, по всей вероятности, от canalicola, т. е. от толпы праздношатающихся,

которой называется *скопищем* (agere per turbas); это такое поведение, которое лишает их достоинства граждан.

Юм [112] полагает, что если каждый отдельный человек в нации старается иметь свой особый характер (как у англичан), то сама нация характера не имеет. Мне кажется, что в этом он ошибается, ибо аффектация характера и есть именно общий характер народа, к которому Юм сам принадлежит; это прежде всего презрение ко всему иноземному, особенно потому, что, как ему кажется, только он один может хвалиться истинным государственным строем, сочетающим политическую свободу во внутренних делах с силой против внешних врагов. — Такой характер — это гордая *грубость* в противоположность той *вежливости*, которая легко переходит в фамильярность; это своенравное поведение по отношению к каждому другому из [сознания] мнимой самостоятельности, когда считают, что ни в ком другом не нуждаются, а следовательно, можно избавиться от необходимости нравиться другим.

Так оба самых *цивилизованных* народа на земле *, которые имеют противоположный друг другу характер и, быть может, главным образом поэтому находятся между собой в постоянной вражде, — англичане и французы — различны уже по своему прирожденному характеру, лишь следствием которого оказывается приобретенный и искусственный характер; может быть, это два единственных народа, относительно которых можно признать, что они имеют определенный характер, и, пока они не смешиваются с помощью военной силы, характер неизменный. — То обстоятельство, что французский язык стал общим *разговорным* языком, главным образом в изысканном женском обществе, а английский язык — самым распространенным деловым языком **

которые у канала в старом Риме насмехались над занятыми людьми, проходившими мимо их (cavillator et ridicularius, vid. Plautus, Curcul. [113]).

* Само собой понятно, что при этой классификации нет речи о немецком народе, ибо это была бы похвала автору, который сам немец, т. е. это было бы самохвальством.

** Коммерческий дух обнаруживает также некоторую модификацию своей гордости, употребляя различные слова при бах-

людей коммерческих, объясняется различием в географическом положении этих двух народов: один живет на континенте, другой — на острове. Что же касается их природных свойств, которыми они действительно обладают в настоящее время, их развития с помощью языка, то их следовало бы вывести из прирожденного характера их далеких предков; но для этого у нас нет нужных свидетельств. — В прагматической антропологии для нас важно лишь дать, насколько возможно, систематическое изложение характера обоих народов, как они существуют в настоящее время, приводя некоторые примеры, что позволит нам судить о том, чего один народ может ожидать от другого и как один из них может использовать другого с выгодой для себя.

Попытка показать врожденные или от долгой привычки превратившиеся как бы в природу и привившиеся на ней максимы, которые выражают чувственный характер народа, — это слишком рискованная попытка классифицировать *разновидности* естественных наклонностей у целых народов скорее для географов, эмпирически, чем для философов, по принципам разума *.

Утверждение о том, будто характер народа зависит от формы правления, — это ни на чем не основанное

вальстве. Англичанин говорит: «Этот человек *стоит* миллион»; голландец: «Он *распоряжается* миллионом»; француз: «Он *обладает* миллионом».

* Если бы турки, которые христианскую Европу называют *Франкистаном*, отправились в путешествие для знакомства с людьми и их национальным характером (чего не делает ни один народ, кроме европейцев, и это доказывает духовную ограниченность всех других народов), они, возможно, разделили бы европейцев по недостаткам в их характере следующим образом: 1) *Страна моды* (Франция). 2) *Страна причуд* (Англия). 3) *Страна предков* (Испания). 4) *Страна роскоши* (Италия). 5) *Страна титулов* (Германия вместе с Данией и Швецией как германскими народами). 6) *Страна господ* (Польша), где каждый гражданин хочет быть господином, но ни один из этих господ, кроме тех, кто не пользуется правом гражданина, не хочет быть подданным. — Россия и Европейская Турция — обе большей частью азиатского происхождения — находятся вне пределов Франкистана: первая *славянского*, вторая *арабского* происхождения, от двух народов, которые когда-то подчинили своей власти более значительную часть Европы, чем какой-либо другой народ, и имеют такой строй, где есть закон, но нет свободы и где, следовательно, никто не пользуется правом гражданина.

и ничего не объясняющее утверждение; в самом деле, откуда же сам этот образ правления получил свой специфический характер? — Климат и почва тоже не дают ключа к этому: переселения целых народов доказали, что эти народы на новых местах не изменяли своего характера, а только старались приспособить его к новым условиям и что при этом в языке, в роде занятий, даже в одежде все еще видны следы их происхождения и тем самым и их характер. — Я набросаю их портрет, отмечая не столько их хорошие стороны, сколько их недостатки и отклонение от правил (хотя и не в карикатурном виде); ведь помимо того, что лесть *портит* людей, а порицание *исправляет* их, критик менее погрешает против их самолюбия, когда упрекает их всех без исключения в наличии недостатков, чем когда большими или меньшими восхвалениями возбуждает у них лишь зависть друг к другу.

1. *Французский народ* характеризуется наибольшим вкусом в общении; в этом отношении французы — образец для всех других народов. Они *вежливы* (höflich), особенно к чужестранцу, который их посещает, хотя в настоящее время уже вышла из моды придворная угодливость (höfisch zu sein). Француз таков не из какого-либо личного интереса, а из присущей ему непосредственной потребности и вкуса к общению; а так как этот вкус главным образом проявляется в общении с женщинами высшего круга, то французский язык стал общим для этого круга; и вообще нельзя оспаривать того положения, что склонность такого рода должна содействовать услужливости, благоволению, готовому оказывать помощь, и постепенно должна способствовать общему человеколюбию из принципа и делать такой народ *достойным любви*.

Оборотная сторона медали — это их *живость*, недостаточно сдерживаемая обдуманными принципами, и при всей проницательности разума легкомыслие, ввиду которого те или иные формы жизни, только потому, что они стары или были чрезмерно расхвалены, у них не могут существовать долго, хотя бы при этих формах они чувствовали себя хорошо; сюда же относится и заразительный *дух свободы*, вовлекающий

в свою игру даже разум и в отношениях народа к государству вызывающий все потрясающий энтузиазм, который переходит самые крайние границы. — Особенности этого народа, обрисованные соответственно действительной жизни, и без дальнейшего описания можно легко представить как целое, лишь набрасывая разрозненные фрагменты как материалы для характеристики.

Слова esprit (вместо bon sens), frivolité, galanterie, petit maître, coquette, étourderie, point d'honneur, и т. п. нелегко перевести на другие языки, ибо они обозначают скорее специфические черты чувственного характера народа, употребляющего эти слова, чем предмет, который представляется тому, кто мыслит.

2. *Английский народ*. Старое племя бритов * (кельтского народа) состояло, по-видимому, из деятельных людей; но вторжение немцев и французов (ведь кратковременное пребывание там римлян не могло оставить заметных следов), как это доказывает их смешанный язык, стерло оригинальность этого народа; и так как островное положение англичан, которое не только хорошо защищает от внешних нападений, но толкает их к завоеваниям, сделало их могущественным народом, ведущим морскую торговлю, то они приобрели характер, который они выработали себе сами, хотя от природы у них в сущности нет никакого характера. Стало быть, характер англичанина означает не что иное, как рано усваиваемое обучением и примером основоположение, что он должен выработать себе характер, т. е. делать вид, что он его имеет; при этом упорство в том, чтобы оставаться верным добровольно принятому принципу и не отступать от определенного правила (все равно какого), придает человеку значительность, так как он достоверно знает, чего могут ожидать от него другие и чего он сам может ожидать от других.

То, что этот характер больше противоположен характеру французского народа, чем какому-либо другому, ясно из того, что он отрекается от всякой любезности (как самого замечательного свойства французов в оби-

---

* Как правильно пишет господин профессор Бюш [114] (от слова britanni, а не brittanni).

ходе) по отношению к другим и даже друг к другу и притязает только на уважение, причем каждый хочет жить по своему собственному разумению. — Для своих земляков англичанин создает огромные благотворительные учреждения, которых нет ни у одного другого народа. — Но чужестранец, которого судьба забросила на английскую почву и который попал в большую нужду, всегда может умереть на навозной куче, так как он не англичанин, т. е. не человек.

Но и в своем собственном отечестве, где он ест за свои деньги, англичанин держит себя особняком. Он за те же деньги охотнее станет обедать в своей комнате и один, чем за общим столом, так как в последнем случае от него требуется ведь некоторая вежливость; и на чужбине, как, например, во Франции, куда англичане едут только для того, чтобы ругать все дороги и гостиницы (например, доктор Шарп[115]) как нечто отвратительное, они собираются в гостиницах лишь для того, чтобы побыть среди англичан, в своем обществе. — Странно, однако, что, в то время как француз обычно любит, уважает и хвалит английский народ, англичанин (который не выезжал из своей страны) в общем ненавидит и презирает француза; в этом виновато, пожалуй, не соперничество двух соседей (ведь в этом отношении Англия считает себя бесспорно превосходящей Францию), а дух торговли вообще, который, предполагая, что купцы составляют самое важное сословие, делает английских купцов особенно необщительными *. Так как берега, на которых живут оба народа, близки друг к другу — они отделены друг от друга только проливом (который, правда, можно назвать морем), то соперничество этих народов придает их вражде различным образом видоизменяющийся политический характер: *опасение* на одной стороне, *ненависть* — на другой;

---

* Дух торговли вообще сам по себе необщителен, как и дух дворянский. *Дом* (так купец называет свою контору) обособлен от других своей деловой сферой, как *дворянское поместье* — подъемными мостами; и здесь всякие дружеские сношения без церемонии устраняются, разве только речь идет о тех, кому оказывают покровительство; однако они не считаются в этом случае членами его.

это два вида их несовместимости, причем первое имеет в виду *самосохранение*, а вторая — *господство*, а в случае противоборства — уничтожение другой стороны.

Теперь мы можем в немногих чертах представить характеристику остальных народов, специфические национальные особенности которых в большинстве случаев следовало бы вывести не столько из свойств их различной культуры, как у обоих предшествующих народов, сколько из их природных задатков через смешение первоначально различных племен.

3. *Испанец*, который происходит от смешения европейской и арабской (мавританской) крови, в своем поведении в обществе и в частной жизни обнаруживает какую-то *торжественность*; даже крестьянин проникнут сознанием собственного *достоинства* по отношению к начальству, которому он и по закону повинуется. — Испанская grandezza и велеречивость даже в их обычном разговоре свидетельствуют о благородной национальной гордости. Поэтому французская фамильярность для испанца совершенно невыносима. Это человек умеренный, искренне преданный законам, особенно законам своей старой религии. — Но такая серьезность не мешает испанцу в дни увеселений (например, по окончании жатвы) развлекаться (пением и танцами); и, когда летним вечером музыканты заиграют *фанданго*, никогда не бывает недостатка в тружениках, теперь свободных от работы, которые начинают танцевать под эту музыку на улицах. — Это хорошая сторона испанца.

Более слабая сторона: испанец ничего не перенимает от иностранцев, не путешествует, чтобы познакомиться с другими народами *, и в науках отстал от других на целые века; он враждебно относится ко всяким реформам и гордится тем, что может не работать; у него романтическое расположение духа, что доказывает бой быков; он жесток, как об этом свидетельствуют преж-

* Ограниченность духа всех народов, не одержимых бескорыстным любопытством, чтобы собственными глазами взглянуть на внешний мир, а тем более (как гражданин мира) переселиться туда, — это нечто характерное для них, и в этом отношении французы, англичане и немцы выгодно отличаются от других.

ние аутодафе, и в своих вкусах обнаруживает отчасти внеевропейское происхождение.

4. *Итальянец* сочетает французскую живость (веселость) с испанской серьезностью (твердостью); его эстетический характер — это вкус, соединенный с аффектом, так же как вид с его Альп на прекрасные долины дает, с одной стороны, материал для мужества, а с другой — для спокойного наслаждения. Его темперамент здесь не смешанный или скачкообразный (ведь в таком случае не было бы и характера), а есть расположение чувственности к возвышенному, поскольку оно совместимо также с чувством прекрасного. — В мимике итальянца отражается сильная игра его ощущений, и лицо его выразительно. Речи его адвокатов перед судом столь страстны, что кажется, будто слышишь декламацию на сцене.

Если француз отличается тонким вкусом в обхождении, то итальянец — *художественным вкусом*. Первый любит больше *частные* развлечения, второй — *публичные*: пышные шествия, процессии, парадные спектакли, карнавалы, маскарады, великолепие общественных зданий, картины, написанные кистью, или мозаику, римские древности в высоком стиле; он любит на все это *посмотреть* и себя показать в большом обществе. Но при этом (чтобы не забыть свою корысть) он изобрел *векселя, банки* и *лотереи*. — Это его хорошая сторона, как и *свобода*, с какой гондольеры и лаццарони обращаются с господами.

Более слабая сторона итальянцев: они, как говорит Руссо [116], ведут беседы в роскошных залах, а спят в крысиных норах. Их салоны подобны бирже, когда хозяйка дома угощает большое общество, где гости могут поделиться друг с другом новостями дня, для чего вовсе не нужно между ними дружбы; и только с небольшой избранной частью этого общества едят перед сном. — Их *дурные стороны* — это привычка хвататься за нож, бандиты, право убежища для убийцы из-за угла в священных местах, презренная должность сбиров и т. п., что следует приписать не столько римской крови, сколько двуглавому правлению римлян. — Впрочем, я вовсе не беру на себя ответственности за эти обвине-

ния; обычно их распространяют англичане, которым не может понравиться никакое другое устройство, кроме их собственного.

5. *Немцы* пользуются репутацией людей с хорошим характером, а именно людей, отличающихся честностью и домовитостью — свойствами, которые не ведут к блеску. — Из всех цивилизованных народов немец легче всего и продолжительнее всех подчиняется правительству, под властью которого он живет, и больше всех далек от жажды перемен и сопротивления существующему порядку. Его характер — это соединенная с рассудительностью флегма, и он не умствует относительно уже установленного порядка, как и не пытается придумать новый. Но при этом немец — человек всех местностей и всех климатов, легко переселяется в другие места и у него нет страстной привязанности к родине; но там, в чужих землях, куда он приходит как колонист, он скоро заключает со своими земляками нечто вроде гражданского союза, который благодаря единству языка, а отчасти и религии превращает переселенцев в небольшой народ, который под началом высших властей при спокойном, справедливом управлении выгодно отличается от переселенцев других народов прилежанием, чистоплотностью и бережливостью. — Так хвалят даже англичане немцев в Северной Америке.

Так как флегма (в хорошем смысле слова) есть темперамент холодной рассудительности и выдержки в преследовании своей цели, а также способность переносить связанные с этим трудности, то от таланта здравого рассудка немца и его глубоко размышляющего разума можно ожидать ровно столько же, сколько от [таланта] каждого другого народа, способного к величайшей культуре, исключая остроумие и художественный вкус, в чем он, быть может, уступает французам, англичанам и итальянцам. —— Это его хорошая сторона в том, чего можно достигнуть настойчивым *прилежанием* и для чего не нужно *гениальности* *, но гениальность далеко

* *Гений* — это талант *изобретения* того, чему нельзя учить или научиться. Так, можно научиться от другого, как надо делать хороший стих; но от других нельзя научиться тому, как сочинить хорошее стихотворение, ибо это само собой должно

не столь полезна, как связанное с талантом здравого рассудка прилежание немцев. — Характерная черта немца в обиходе — скромность. Он больше, чем любой другой народ, изучает чужие языки и в учености он (по выражению Робертсона[117]) *оптовик*, а в области наук он иногда первый нападает на след, который затем с шумом используют другие; у него нет национальной гордости, и он, как космополит, не привязан к своей родине. Но на родине он более гостеприимно встречает чужестранцев, чем любой другой народ (как признает Босуэл); в строгой дисциплине он приучает своих детей к благонравию, как и сам при своей склонности к порядку и правилам охотнее подчиняется деспотической власти, чем рискнет на какие-нибудь новшества (особенно на самовольные реформы в области правления).— — Это его хорошая сторона.

Его невыгодная сторона — это склонность к подражанию и невысокое мнение о себе относительно оригинальности (в чем он прямо противоположен своенравному англичанину), а главным образом некая страсть к методичности, стремление к педантичной классификации себя и других граждан не по принципу приближения к равенству, а по степени превосходства и субординации; и в этой табели о рангах он неисчерпаем в изобретении титулов (благородных и высокоблагородных, высокородных и т. д.) и, таким образом, холопствует из чистого педантизма; все это можно отнести за счет формы государственного устройства германской империи; но при этом нельзя не отметить, что сама эта педантическая форма все же вытекает из духа нации и из естественной склонности немцев — между теми, кто должен власт-

---

следовать из природы автора. Поэтому нельзя стихотворение заказать и получить за хорошую плату, как фабрикат, его надо ожидать словно вдохновения, о котором сам поэт не может сказать, как оно проявляется, т. е. надо ожидать случайного расположения, причина которого ему неизвестна (scit genius, natale comes qui temperat astrum[118]). — Гений поэтому сияет, как мгновенное, возникающее через промежутки и снова исчезающее явление, не тем светом, который можно зажечь когда угодно и поддержать, пока это нужно, а как мелькающая искра, которую счастливая минута вдохновения выбивает из продуктивного воображения.

вовать, и теми, кто должен повиноваться, ставить целую лестницу, на которой каждая ступень обозначается особой степенью авторитета, ей подобающего; и тот, у кого нет никакого заработка и к тому же никакого *титула*, есть, как говорят, ничто; это, конечно, кое-что дает государству, раздающему титулы, но, несмотря на это, вызывает у подданных притязание на ограничение авторитета других, а это должно представляться другим народам смешным и на самом деле обнаруживает ограниченность врожденного таланта как мелочность и потребность в методическом разграничении, с тем чтобы охватить целое одним понятием.

* * *

Россия еще не то, что нужно для определенного понятия о природных задатках, готовых к развитию, а *Польша уже не* то; национальности же Европейской *Турции никогда не были и не будут* тем, что необходимо для усвоения определенного народного характера; ввиду этого очерк их [характера] вполне можно здесь опустить.

Так как здесь вообще идет речь о прирожденном, естественном характере, который заложен, так сказать, в составе крови людей, а не о том характерном, что приобретено, *искусственно* (или испорчено) у нации, то при описании их необходимо много осторожности. В характере *греков* под жестоким гнетом *турок* и при не более сладком гнете их *монахов* так же не утрачен их чувственный характер (живость и легкомыслие), как сохранились их телосложение, облик и черты лица; эта особенность, вероятно, вновь проявится в их деятельности, когда форма религии и правления благодаря счастливым обстоятельствам предоставит им возможность возродиться. — У другого христианского народа, у *армян*, господствует какой-то торговый дух особого рода, а именно: они занимаются обменом, путешествуя пешком от границ *Китая* до мыса Корсо на Гвинейском берегу; это указывает на особое происхождение этого разумного и трудолюбивого народа, который по направлению от северо-востока к юго-западу проходит почти весь Старый Свет и умеет найти радушный прием

у всех народов, у которых они бывают; это доказывает превосходство их характера (первоначального формирования которого мы уже не в состоянии исследовать) перед легкомысленным и пресмыкающимся характером теперешних греков. — С большой степенью вероятности мы можем утверждать, что смешение племен (при больших завоеваниях), которое постепенно стирает характеры, вопреки всякому мнимому человеколюбию мало полезно человеческому роду.

D

ХАРАКТЕР РАСЫ

По этому вопросу я могу сослаться на то, что́ для его пояснения и разработки прекрасно и основательно сказал в своем труде (в соответствии с моими основоположениями) господин тайный надворный советник Гиртаннер[119]; здесь я хочу отметить лишь кое-что о *фамильном сходстве* и о разновидностях или видоизменениях, которые можно наблюдать в одной и той же расе.

Вместо *уподобления*, к которому природа стремится при слиянии различных рас, она делает здесь своим законом нечто прямо противоположное, а именно: в том или ином народе одной и той же расы (например, у белых) вместо того, чтобы в их формировании постепенно и все больше сближать их друг с другом по характеру — в таком случае в конце концов появился бы только один и тот же портрет как бы в виде оттисков одной и той же гравюры, — природа в том же племени и даже в одной и той же семье стремится к бесконечному разнообразию и в телесном и в духовном [отношении]. — Правда, няньки, чтобы польстить одному из родителей, говорят: вот это у ребенка от отца, а это от матери; но если бы это было верно, то все формы человеческого облика давным-давно уже были бы исчерпаны, и так как *плодовитость* в [брачных] сочетаниях возобновляется благодаря разнородности индивидов, то дальнейшее размножение уже давно бы прекратилось. — Так, пепельный цвет волос (cendrée) никогда не появляется от смешения брюнета и блондинки, а обозначает

особое фамильное сходство; и природа имеет достаточно запасов и у нее хватает заготовленных ею форм, чтобы не посылать в мир человека, который в нем уже когда-то был. Впрочем, общеизвестно, что близость родства [между супругами] ведет к бесплодию.

E

ХАРАКТЕР РОДА

Для того чтобы указать характер рода тех или иных существ, нужно, чтобы они подпадали под одно понятие с другими нам известными и чтобы то, чем они отличаются друг от друга, было дано и применено как особенность (proprietas) для различения. — Но если мы будем сравнивать один вид существ, которых знаем (A), с другим видом существ (non A), которых мы не знаем, то как можно тогда ожидать или требовать, чтобы мы указали характер первых, если у нас нет среднего понятия для сравнения (tertium comparationis)? — Пусть высшим родовым понятием будет понятие *живущего на земле* разумного существа, но тогда мы не сможем определить его характер, так как мы ничего не знаем о разумном, *неземном* существе, чтобы указать особенность его и таким образом быть в состоянии характеризовать земное существо среди разумных существ вообще. — Итак, выходит, что задача указать характер человеческого рода совершенно неразрешима, ибо решить ее можно было бы, сравнивая два *вида* разумных существ, исходя из *опыта*, а опыт не допускает такого сравнения.

Следовательно, для того чтобы указать человеку его класс в системе живой природы и таким образом охарактеризовать его, нам ничего не остается, как только утверждать, что он обладает характером, который он сам себе создает, будучи в состоянии совершенствоваться согласно своим самому себе поставленным целям; тем самым он, как животное, наделенное ***способностью быть разумным*** (animal rationabile), может сделать из себя ***разумное*** животное (animal rationale);

в таком случае он, во-первых, *сохраняет* себя и свой вид, во-вторых, упражняет его, учит и *воспитывает* для домашнего сообщества, в-третьих, управляет им как систематическим (организованным по принципам разума) и подходящим для общества целым; при этом, однако, характерное в человеческом роде в сравнении с идеей возможных разумных существ на земле вообще следующее: природа заложила в него зерно *раздора* и хотела, чтобы его собственный разум вывел из этого раздора то *согласие*, по крайней мере постоянное приближение к нему, которое представляет собой, правда в *идее*, ***цель***, но на *деле* первое (раздор) составляет в замысле природы ***средство*** высшей, непостижимой для нас мудрости, чтобы совершенствовать человека через развитие культуры, хотя бы ценой лишения его радостей жизни.

Среди живых *обитателей земли* человек своими *техническими* (механическими, связанными с сознанием) задатками (для пользования вещами), своими *прагматическими* (для умелого использования других людей ради своей цели) и *моральными* задатками в своей сущности (для действий согласно принципу свободы под законами по отношению к себе и другим) заметно отличается от всех остальных природных существ; каждая из этих трех ступеней может уже сама по себе служить характерным отличием людей от других обитателей земли.

I. *Технические задатки*. Был ли человек первоначально предназначен ходить на четырех ногах (как предполагал Москати [120], быть может, только ради тезиса для диссертации) или на двух; предназначены ли к этому же и гиббон, орангутанг, шимпанзе и т. д. (в чем Линней и Кампер расходятся между собой); травоядное ли животное человек (ввиду того что у него перепончатый желудок) или плотоядное; есть ли он от природы хищное или мирное животное, поскольку у него нет ни копыт, ни клыков и, следовательно (за исключением разума), не имеет никакого оружия, — ответ на эти вопросы не вызывает никаких сомнений. Разве что можно было бы поставить вопрос: общественное ли он от природы животное или одинокое и избегающее

соседства? Последнее предположение кажется наиболее вероятным.

Первая человеческая пара, уже полностью сформировавшаяся и снабженная природой средствами пропитания, если она не была в то же время наделена естественным инстинктом, которого в нашем теперешнем естественном состоянии у нас нет, вряд ли согласуется с заботливостью природы о сохранении рода. Первый человек утонул бы в первом же пруде, перед которым он очутился бы, так как плавать — это уже искусство, которому надо научиться, или он стал бы есть ядовитые корни и плоды и тем самым постоянно подвергался бы опасности погибнуть. Но если *природа наделила* этим инстинктом первую человеческую пару, то как могло случиться, что этот инстинкт не перешел по наследству к детям? А ведь теперь мы ни у кого такого инстинкта не видим.

Правда, певчие птицы обучают своих детенышей некоторым напевам, которые таким образом передаются из поколения в поколение; так что изолированная птица, которая еще слепой была взята из гнезда и выкормлена, не поет, когда вырастает, а только издает какой-то естественный для ее гортани звук. Но откуда возникла первая птичья песня? * Ведь ее никто этому не научил, и если она возникла инстинктивно, то почему она не переходит по наследству к детенышам?

Отличительные свойства человека как разумного животного видны уже в форме и организации его *руки*,

---

* Можно вместе с фон Линнеем принять для археологии природы гипотезу, что из беспредельного моря, которое покрывало всю землю, сначала поднялся у экватора, как гора, остров, на котором постепенно возникали все климатические ступени теплоты, от знойного жара на низком берегу его до арктического холода на его вершине вместе с соответствующими каждому климату растениями и животными. Что же касается птиц, то певчие птицы подражали естественным звукам многоразличных голосов, и каждая, насколько ей позволяла ее гортань, соперничала с другими, ввиду чего каждая порода создавала себе свои определенные напевы, которые впоследствии через обучение (как бы через традицию) одна передавала другой; не удивительно, что зяблики и соловьи в различных странах обнаруживают некоторое различие в своем пении.

его *пальцев* и *кончиков пальцев,* отчасти в их строении, отчасти в их тонкой чувствительности, благодаря которым природа сделала человека способным не к одному виду пользования предметами, а неопределенно ко всем, стало быть к применению разума, и посредством которых она обозначила технические задатки, или задатки умения, присущие роду его как *разумного* животного.

II. *Прагматические задатки* цивилизованности через культуру, особенно культуру общения, и естественное стремление человека в общественных сношениях выйти из грубого состояния одного лишь насилия и стать благонравным (хотя еще и не нравственным) существом, предназначенным для согласия [с другими], — это уже более высокая ступень. — Человек способен к воспитанию, и оно необходимо ему и в обучении, и в дисциплине. — Здесь возникает (вместе с Руссо или против него) вопрос: бывает ли характер человеческого рода по его природным задаткам лучше при [первоначальной] *грубости* его натуры, чем при *созданных культурой искусствах,* которым не видно конца? — Прежде всего следует заметить, что у всех остальных животных, предоставленных самим себе, каждая особь достигает своего полного назначения; а у людей разве только один лишь *род* человеческий, так что человечество может подняться до этого своего назначения только *постепенным движением вперед* в ряду бесконечно многих поколений; здесь цель перед ним всегда останется только в перспективе, однако *стремление* к этой конечной цели, хотя оно часто и встречает на своем пути препятствия, никогда не может изменить свое направление.

III. *Моральные задатки.* Вопрос здесь в том, *добр* ли человек от природы, или от природы он *зол,* или же он от природы одинаково восприимчив и к тому, и к другому, смотря по тому, в руки какого воспитателя он попадает (cereus in vitium flecti etc. [121]). В последнем случае сам *род* не имел бы никакого характера. — Но этот случай противоречит самому себе, ибо существо, наделенное способностью практического разума и сознанием свободы своего произвола (личность), видит

себя в этом сознании даже в самых темных своих представлениях, подчиненных закону долга, и испытывает такое чувство (которое называется тогда моральным чувством), что с *ним* поступают справедливо или несправедливо или что он так поступает по отношению к *другим*. Это уже сам *умопостигаемый* характер человечества вообще, и в этом смысле человек по своим врожденным задаткам (от природы) *добр*; но так как и опыт показывает [нам], что в нем есть склонность деятельно стремиться к недозволенному, хотя он и знает, что это не дозволено, т. е. склонность к *злу*, которая пробуждается столь неминуемо и столь рано, как только человек начинает пользоваться своей свободой, и потому может рассматриваться как врожденная, то человека по его *восприимчивому* характеру следует признать (от природы) злым; и это не содержит в себе противоречия, если речь идет о *характере рода*, так как можно допустить, что его естественное назначение состоит в беспрерывном движении вперед к лучшему.

Итог прагматической антропологии в отношении назначения человека и характеристика его развития таковы. Человек своим разумом определен к тому, чтобы быть в общении с людьми и в этом общении с помощью искусства и науки повышать свою *культуру*, *цивилизованность* и *моральность* и чтобы, как бы ни была сильна его животная склонность *пассивно* предаваться побуждениям покоя и благополучия, которые он называет счастьем, стать, ведя деятельную борьбу с препятствиями, навязанными ему грубостью его природы, достойным человечества.

Человек, следовательно, должен *воспитываться* для добра; но тот, кто должен его воспитывать, в свою очередь человек, который еще не свободен от грубости природы и в то же время должен способствовать тому, в чем он сам нуждается. Отсюда постоянные отклонения от своего назначения и все вновь и вновь повторяемые попытки вернуться к нему. Мы хотим указать на трудности в решении этой проблемы и на то, что мешает решить ее.

A

Первое физическое назначение человека состоит в стремлении к сохранению рода своего как животного рода. — Но здесь естественные периоды его развития не совпадают с гражданскими. С точки зрения *первых* он в естественном состоянии, по крайней мере на пятнадцатом году своей жизни, *побужден* половым инстинктом и *способен* производить себе подобных и продолжать свой род. С точки зрения *вторых* он вряд ли может (как правило) рискнуть на это до двадцатилетнего возраста. В самом деле, даже если молодой человек довольно рано способен удовлетворять свою склонность и склонность женщины как гражданин мира, то как гражданин государства он еще долго не в состоянии содержать свою жену и своего ребенка. — Он должен научиться какому-то ремеслу, приобрести себе заработок, чтобы вместе с женой завести свое домашнее хозяйство, а в более образованных слоях общества часто бывает, что он становится достаточно зрелым для своего назначения лишь после того, как ему исполняется двадцать пять лет. — Чем же он наполняет этот промежуток вынужденной и неестественной воздержанности? Вряд ли чем-нибудь другим, кроме пороков.

B

Стремление к науке как облагораживающей человечество культуре в общей [жизни] рода несоразмерно продолжительности жизни [отдельного индивида]. Ученый, когда достигает в области культуры такой степени, что сам может ее расширить, уходит из жизни, а его место занимает начинающий с азов ученик, который перед концом своей жизни, после того как сделал такой же шаг вперед, опять-таки должен уступать свое место другим. — Какая масса познаний, сколько новых методов имелось бы уже в запасе, если бы Архимед, Ньютон или Лавуазье со своим прилежанием и талантом без ослабления жизненной силы получили от природы на свою долю еще один век жизни? Но теперь продвижение человеческого рода в науках (по времени)

всегда лишь фрагментарно и нет никакой гарантии от движения вспять, угрозу которого всегда создает вмешательство варварства, ниспровергающего государственный строй.

C

Так же мало, по-видимому, род [человеческий] достигает своего назначения и в отношении *счастья,* стремиться к которому человека всегда побуждает его природа и которое разум ограничивает условием достойности быть счастливым, т. е. нравственности. — Данное [Жан-Жаком] Руссо мрачное (безотрадное) изображение человеческого рода, который позволяет себе выйти из своего естественного состояния, нельзя принимать за совет вернуться к этому состоянию и жить в лесах; это не действительный взгляд Руссо; он только хотел отметить, как трудно для нашего рода вступить на путь постоянного приближения к его назначению; не надо выдумывать эту трудность: опыт старых и новых времен приводит в замешательство по этому вопросу каждого, кто мыслит об этом, и возбуждает сомнение, лучше ли когда-нибудь будет обстоять дело с нашим родом.

Три сочинения Руссо [122] о том вреде, который причиняют 1) переход нашего рода из естественного состояния в состояние *культуры* из-за ослабления наших сил, 2) *цивилизованность* из-за неравенства и взаимного угнетения и 3) мнимая *морализация* из-за противоестественного воспитания и извращения образа мыслей, — эти три сочинения, говорю я, которые представляют нам естественное состояние как бы состоянием *невинности* (вернуться в которое нам мешает привратник рая с огненным мечом), должны лишь служить его «Общественному договору», его «Эмилю» и его «Савойскому викарию» [123] путеводной нитью для того, чтобы выпутаться из заблуждений зла, в которых наша порода запуталась по собственной вине. — Руссо в сущности не хотел, чтобы человек снова *вернулся* в естественное состояние; он хотел, чтобы человек *оглянулся* назад с той ступени, на которой он стоит теперь. Он допускал, что человек

от *природы* (как она передается по наследству) добр, но негативным образом, а именно: по собственному побуждению и преднамеренно он не зол, ему лишь грозит опасность поддаться злым или негодным наставникам и примерам и испортиться. А так как для этого опять-таки нужны *добрые* люди, которые сами должны быть воспитаны для этого и среди которых нет ни одного, кто бы сам не имел (прирожденной или благоприобретенной) испорченности, то проблема морального воспитания для нашего *рода* остается неразрешимой даже по качеству принципа, а не только по степени, так как его прирожденные дурные склонности хотя и порицаются всеобщим человеческим разумом и даже обуздываются им, но не уничтожаются.

* * *

В гражданском устройстве общества, которое представляет собой высшую степень достигнутого самим человеком развития задатков доброго, заложенных в человеческом роде для конечной цели его назначения, все же *животность* первоначальнее и в сущности сильнее, чем чистая *человечность* в ее проявлениях; и укрощенный скот только благодаря ослаблению [его сил] более полезен для человека, чем дикий скот. Собственная воля человека всегда готова проявиться в отвращении к его ближним и, притязая на безусловную свободу, постоянно стремится не только к независимости, но даже к тому, чтобы стать повелительницей над другими существами, равными с ним по природе; это можно заметить уже у самых маленьких детей *,

* Крик, который издает новорожденный, не жалобный, а негодующий и гневный; он кричит не от боли, а от досады, вероятно, потому, что он хочет двигаться и свою неспособность к этому чувствует как нечто сковывающее его, что лишает его свободы. — Какую цель могла иметь природа в том, что ребенок является на свет с громким криком, который в *грубом естественном состоянии* для него и для матери составляет величайшую опасность? Волка, даже свинью этот крик соблазнил бы в отсутствие матери или когда она обессилена после родов сожрать ребенка. Но ни одно животное, кроме человека (каков он теперь), при появлении на свет не *возвещает громко* о своем существо-

так как природа стремится вести человека от культуры к моральности, а не (как это предписывает разум), начиная с моральности и ее законов, вести к рассчитанной на нее целесообразной культуре, а это неизбежно создает извращенную и нецелесообразную тенденцию, например когда религиозное обучение, которое необходимо должно быть *моральной* культурой, начинают с *исторической* культуры (а она не более как культура памяти) и отсюда тщетно стараются вывести моральность.

Воспитания человеческого рода в *целом*, т. е. взятого *коллективно* (universorum), а не всех в отдельности (singulorum), когда толпа составляет не систему, а только собранный в кучу агрегат; воспитания, которое имеет в виду стремление к гражданскому устройству, основывающемуся на принципе свободы, но вместе с тем и на принципе законосообразного принуждения, — такого воспитания человек ожидает только от *провидения*, т. е. от мудрости, которая есть не *его* мудрость, но все же бессильная (по его собственной вине) *идея* его собственного разума; это воспитание сверху вниз, говорю я, полезно, но жестко и сурово, [идет] через большие неудобства и через такое воздействие на природу, которое доходит чуть ли не до разрушения всего рода, а именно до порождения доброго, не задуманного человеком, а, поскольку оно уже есть, далее сохраняемого — порождения его из *зла*, находящегося

вании; по-видимому, мудрость природы устроила это так, чтобы сохранить вид. Следовательно, надо допустить, что в ранние эпохи природы в этом разряде животных (а именно в период его [первобытной] грубости) еще не было этих громких криков ребенка при его рождении; стало быть, только позднее наступил второй период, когда родители уже достигли той культуры, которая необходима для *домашней* жизни, хотя мы и не знаем, каким образом и при содействии чего природа осуществила такое развитие. Это замечание ведет далеко; оно наводит, например, на мысль, не должен ли следовать за этим вторым периодом при наличии великих катаклизмов природы еще и третий период, когда орангутанг или шимпанзе разовьют свои органы, служащие для ходьбы, для осязания предметов и для разговора, до телосложения человека, когда у них появится внутренний орган для применения рассудка и постепенно разовьется благодаря культуре общения.

всегда во внутреннем разладе с самим собой. Провидение означает ту же мудрость, которую мы с удивлением усматриваем в сохранении видов органических существ в природе, которые постоянно работают над своим разрушением и тем не менее сберегают себя от гибели; при этом нам нет надобности допускать более высокого принципа в этой заботливости, чем тот, который мы уже допускаем для сохранения [видов] растений и животных. — Впрочем, род человеческий сам должен и *может* быть творцом своего счастья; однако то, что он *будет* им, нельзя заключать a priori из природных задатков, которые мы в нем знаем; об этом можно заключать только из опыта и истории, питая столь твердую надежду на это, сколь это необходимо для того, чтобы не отчаиваться в этом его движении вперед к лучшему, а со всем благоразумием и моральным озарением содействовать приближению к этой цели (каждый постольку, поскольку это касается его).

Следовательно, можно сказать, что первая характерная черта человеческого рода — это способность создавать себе как разумному существу характер вообще и для своей личности, и для общества, в которое поставила его природа; но это уже предполагает благоприятные природные задатки в нем и склонность к доброму, ибо злое (так как оно заключает в себе разлад с самим собой и не допускает в себе никакого постоянного принципа), собственно, лишено характера.

Характер живого существа — это то, из чего заранее можно узнать его назначение. — Но для целей природы можно признать в качестве основоположения: она желает, чтобы все сотворенное достигало своего назначения целесообразным для себя развитием всех задатков своей природы, дабы ее намерение осуществила если не каждая особь, то вид. — У не обладающих разумом животных это действительно так бывает, и это мудрость природы; но у людей этого достигает только род, и среди разумных существ на земле мы знаем только один род, а именно человеческий, и в нем мы знаем только стремление природы к этой цели, а именно его собственной деятельностью когда-нибудь осуществить развитие доброго из злого, — перспектива,

которой, если катаклизмы природы не оборвут ее сразу, можно ожидать с моральной (достаточной для долга содействия этой цели) *достоверностью*. — Ибо это люди, т. е. хотя и злонравные, но изобретательные, а вместе с тем и наделенные моральными задатками разумные существа, которые с ростом культуры все сильнее чувствуют зло, эгоистически причиняемое ими друг другу, и которые, видя только одно средство против него — подчинить, хотя и неохотно, личную волю (отдельных людей) общей воле (всех вместе), подчинить себя дисциплине (гражданского принуждения), но только по законам, данным ими самими, — чувствуют себя облагороженными от сознания того, что принадлежат к роду, который соответствует назначению человека, какое разум представляет ему в идеале.

Основные черты изображения характера человеческого рода

1) Человек в отличие от домашнего животного был предназначен не к стадной жизни, а подобно пчеле к жизни в улье, — это *необходимость* [для него] быть членом какого-либо гражданского общества.

Самый простой, наиболее естественный способ достигнуть такого общества — это иметь матку в этом улье (монархию). — Но много таких ульев рядом друг с другом начинают враждовать между собой как хищные пчелы (война), но не так, как это делают люди, не для того чтобы усилить свой улей путем объединения с другими — здесь наше уподобление кончается, — а только для того, чтобы хитростью или силой *использовать* для себя труд *других*. Каждый народ старается усилиться, покоряя своих соседей; и происходящие от страсти к расширению или из страха быть поглощенным другими, если не опередить их, внутренние или внешние войны в пределах нашего рода, каким бы великим злом они ни были, все же служат побудительной причиной перехода из грубого естественного состояния к *гражданскому*; они представляют собой как бы механизм провидения, где силы, направленные в противоположные стороны, хотя и мешают друг

другу трением, но от толчка или движения других пружин в течение долгого времени сохраняют правильное движение.

2) *Свобода* и *закон* (ограничивающий свободу) — это два стержня, вокруг которых вращается гражданское законодательство. Но чтобы закон имел силу и не был пустой рекламой, должно быть присовокуплено нечто среднее *, а именно *принуждение*, которое в соединении со свободой и законом обеспечивает успех этим принципам. — Можно, однако, мыслить четыре рода комбинации принуждения с ними:

A. Закон и свобода без принуждения (анархия).

B. Закон и принуждение без свободы (деспотизм).

C. Принуждение без свободы и закона (варварство).

D. Принуждение со свободой и законом (республика).

Ясно, что только последняя заслуживает названия истинного гражданского устройства; при этом имеется в виду не одна из трех государственных форм (демократия); под *республикой* разумеют лишь государство вообще; и старое изречение salus civitatis (не civium) suprema lex esto[124] не означает, что благо общества (*счастье* граждан), источник которого чувственность, должно служить высшим принципом государственного устройства; ведь это благополучие, которое каждый по-разному рисует себе соответственно своим личным склонностям, не годится для того, чтобы быть объективным принципом, который требует всеобщности; эта сентенция говорит лишь то, что *благо*, источник которого *рассудок*, [т. е.] сохранение уже существующей *конституции*, есть высший закон гражданского общества вообще, ибо это общество существует только благодаря этой конституции.

Характер рода, который становится известным из опыта всех времен и всех народов, следующий: люди, взятые коллективно (как человеческий род в целом), представляют собой множество лиц, существующих

---

* Аналогично с medius terminus в силлогизме, который в сочетании с субъектом и предикатом суждения дает четыре силлогистические фигуры.

в разное или в одно и то же время, которые не могут *обойтись* без мирного общения друг с другом, но тем не менее не могут *избежать* того, чтобы постоянно не противодействовать друг другу; следовательно, они чувствуют себя предназначенными природой для объединения, постоянно угрожающего разладом, но в общем продвигающегося к *всемирно-гражданскому обществу* (cosmopolitismus) путем взаимного принуждения, руководствуясь законами, исходящими от них же самих; но эта сама по себе недостижимая идея есть не конститутивный принцип (ожидание мира, существующего среди самого оживленного действия и противодействия людей), а только регулятивный принцип: усердно предаваться ей как назначению человеческого рода, не без основания предполагая наличие естественной тенденции к такому обществу.

Если спросят, следует ли род человеческий (который, если мыслить его как вид разумных *земных существ* в сравнении с разумными существами на других планетах как множеством творений, созданных демиургом, можно назвать и *расой*), — следует ли, говорю я, рассматривать его как хорошую или как плохую расу, то я должен признаться, что сильно хвастаться им нельзя. У каждого, кто изучает поведение людей не только в прошлом, но и в настоящем, хотя и будет большое искушение в своих суждениях мизантропически изображать Тимона, но гораздо чаще и более верно — Мома[125] и находить в характерных чертах нашего рода больше глупости, чем злобности. Но так как глупость, связанную с признаками злобности (которая тогда называется дурью), нельзя не признать в моральной физиогномике нашего рода, то уже из того, что каждый умный человек считает необходимым утаивать добрую часть своих мыслей, достаточно ясно, что в нашей расе каждый находит разумным быть настороже и не показывать себя *полностью,* каков он на самом деле; а это уже свидетельствует о склонности нашего рода питать неприязнь друг к другу.

Вполне возможно, что на какой-нибудь другой планете существуют разумные существа, которые могут думать только громко, т. е. и наяву, и во сне, все равно

в обществе или в одиночестве, не могут иметь мыслей, которые они сразу же не *высказывали* бы. К какому отличному от нашего человеческого рода поведению их по отношению друг к другу это привело бы? Если бы они все не были *ангельски чистыми*, то трудно сказать, как они уживались бы друг с другом, какое уважение они питали бы друг к другу и как бы они ладили между собой? — Следовательно, уже к первоначальному складу человека и к понятию его рода относится [желание] выведывать мысли других, но скрывать свои собственные; это милое свойство не могло не превратиться постепенно из *притворства* в преднамеренный *обман* и в конце концов в *ложь*. Это дало бы тогда карикатурное изображение нашего рода, которое оправдало бы не только добродушную *насмешку* над ним, но и *презрение* к тому, что составляет его характер, а также признание, что эта раса разумных существ в мире не заслуживает почетного места среди других (нам незнакомых) существ *, если бы именно это укоризненное суждение не свидетельствовало о моральных задатках

---

* Фридрих II спросил однажды превосходного Зульцера, которого он ценил по заслугам и которому поручил управление учебными заведениями в Силезии, как там идут дела. Зульцер ответил: «С тех пор как мы начали действовать на основании принципа (Руссо), что человек от природы добр, дело пошло лучше». «Ах, — сказал король, — mon cher Sulzer, vous ne connaissez pas assez cette maudite race à laquelle nous appartenons»[126]. — К характеру нашего рода относится также и то, что в своем стремлении к гражданскому устройству он нуждается также в дисциплине, внушенной религией, дабы то, чего нельзя достигнуть *внешним* принуждением, приобрести *внутренним* принуждением (совести), причем моральными задатками человека законодатели пользуются в политических целях; эта тенденция также относится к характеру рода. Но если в этой дисциплине народа мораль не предшествует религии, то религия приобретает власть над моралью, а статутарная религия становится орудием государственной власти (политики) при деспотизме в области веры; это зло, которое неизбежно портит характер и побуждает управлять при помощи *обмана* (называемого государственной мудростью); в этом отношении вышеназванный великий монарх, *публично* признав, что он лишь высший слуга государства, в своих частных высказываниях не мог не признаться с грустью в противоположном, оправдывая себя, однако, тем, что эту испорченность следует приписать той дурной *расе*, которая называется человеческим родом.

в нас, о прирожденном требовании разума противодействовать этой склонности и, стало быть, изображать человеческий род не как злой, а как род разумных существ, стремящийся подняться от зла к добру и постоянно двигаться вперед, преодолевая различные препятствия; при этом воля его в общем добра, но исполнение этой воли затрудняется тем, что достижения цели можно ожидать не от свободного соглашения отдельных людей, а только путем все усиливающейся организации граждан земли внутри [нашего] рода и для него как системы, объединенной космополитически.

ОБ ОСНОВАННОМ НА АПРИОРНЫХ ПРИНЦИПАХ ПЕРЕХОДЕ ОТ МЕТАФИЗИЧЕСКИХ НАЧАЛ ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ К ФИЗИКЕ

1798—1803

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

ФОРМАЛЬНОЕ ДЕЛЕНИЕ МЕТОДА ПЕРЕХОДА

В своем бессмертном труде «Philosophiae naturalis principia mathematica» Ньютон должен был для сравнения иметь в мыслях другой вид естествознания. Но этот вид не мог быть назван philosophiae naturalis principia philosophica, ведь в таком случае это была бы тавтология. — Он должен был исходить из более высокого понятия естествознания, а именно из понятия *scientiae* naturalis, которая может быть или mathematica, или philosophica. Но здесь его ждал другой подводный камень, а именно противоречие с самим собой.

Дело в том, что не существует математических начал естествознания, как и философских начал математики. Обе они отделены друг от друга непроходимой пропастью, и, хотя обе науки исходят из априорных принципов, тем не менее между ними имеется различие, состоящее в том, что первая, исходящая из *созерцаний*, и вторая, исходящая из априорных *понятий*, хвастаются так, как будто при переходе одной к другой один и тот же разум (ведь это и означает априорное познание) помещает их в совершенно различные миры. Философствовать в сфере объектов математики * столь

* Может случиться и так, что станут умствовать о предметах математики (геометрии) дискурсивно, но, разумеется, бесплодно; в крайнем случае можно попытаться сделать это для того, чтобы выяснить различие между философемами и математемами. — Например, попытаться на основе одних лишь априорных понятий получить ответ на вопрос: почему *кривая* линия (линия, любая

же бесплодно и нелепо, как пытаться в сфере философии добиться успехов с помощью математики, если иметь в виду *цель* и требуемый для обеих *талант* *: филосо-

---

часть которой не есть прямая) на плоскости с совершенно одинаковой кривизной (т. е. равные части которой также совпадают друг с другом), продолжаясь, возвращается к самой себе и как окружность замыкает собой поверхность? Или почему внутри поверхности этой кривизны имеется точка, которая находится на одинаковом расстоянии от всех других точек этой окружности? Или другая задача: может ли быть дана a priori прямая линия, находящаяся в таком же отношении к кривой, в каком находится одна прямая к другой прямой? и т. п. — Это и называлось бы философствовать о предметах математики, что, однако, не принесло бы никакой пользы этой науке.

* Даламбер в своем введении к «Энциклопедическому словарю», несмотря на высокие и справедливые притязания математика по сравнению с философом, придерживается несколько умеряющего высокомерие математика мнения, что интерес, движущий математику (поскольку она хотя и находится в развитии, но спешит навстречу своему завершению), в скором времени, и не без причин, в значительной степени должен ослабеть, дабы предоставить больше места философии, так как человеческий дух не может оставаться без дела. — Именно *астрономия* будет этому содействовать: в условиях, когда инструменты для наблюдения неизмеримого пространства мироздания постепенно становятся недостаточными для астрономии и когда к тому же математический анализ достигнет своей полноты (к этому, кажется, уже идет дело), ее успехи обязательно приведут неутомимый разум, обращающийся к другой отрасли основанной на разуме наук — к философии, от той науки, которая всегда была лишь орудием для технического *применения* разума, к философской *науке о конечной цели,* но без ущерба для математики.

Касаясь этой эпохи, господин Кестнер, исходящий из опыта того, каким образом этого добивались так называемые философы до сих пор, имел, кажется, основание заключить, что эпоха эта никогда не наступит, и именно из-за двоякого рода умствования этих философов. *Во-первых,* потому, что для построения своих систем эти философы все время должны начинать *сначала,* вследствие чего наука, которая все время должна идти назад, не может надеяться на истинные успехи и на достижение своей цели; *во-вторых,* потому, что при возражениях противников у них всегда наготове отговорка: «Противники их не поняли»; это вызывает подозрение в том, что они сами себя, пожалуй, не понимают. При таком крючкотворстве философа (Вольфа), вознамерившегося создать в свои ранние годы многотомную философию *по математическому методу* без критики самого разума, ему, состарившемуся при создании этой философии, оставалось, особенно если для этого был у него повод, потешаться поэтическими причудами, приправленными едкими остротами, и при этом изображать

фия и математика основаны на разуме (ведь это и означает априорное познание) и при этом отличаются друг от друга не по степени, а по роду; их разнородность воспринимается не без удивления перед разрабатывающими их *субъектами* и их разными природными способностями к этим наукам, причем они относятся друг к другу или с презрением, или враждебно, когда речь идет о важности этих наук и ценности специфического занятия ими.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

КАСАЮЩЕЕСЯ СОДЕРЖАНИЯ ДЕЛЕНИЕ ПРИРОДНЫХ ТЕЛ, ПРЕДПОЛАГАЮЩИХ ЭТИ ДВИЖУЩИЕ СИЛЫ

§

Природные тела бывают органическими или неорганическими.

Материю (природное вещество) нельзя называть ни органическим, ни неорганическим. Понятие органиче-

---

из себя философа; такая игра в не малой степени способствует приближению к старости.

Отсюда можно судить и об абсолютной ценности математики в сравнении с философией с точки зрения практического. Ценность математики — это ценность *технически практического* разума (умение находить *средства* для любой цели), ценность философии — это ценность *морально практического* разума и направлена на *конечную цель,* безусловно (категорически) повелевающую, а именно [направлена на то, чтобы] формировать людей с лучшим образом мыслей.

Для этой цели культура таланта через математику ничего не делает, и можно быть великим в этой отрасли, но в то же время злобным, завистливым и враждебным, не будучи и *хорошим человеком* во всех отношениях; к доброму, однако, прямо ведет философия, развивающая в субъекте первоначальные задатки его. Следовательно, философия все же уступает математике в степени внутреннего неоспоримого преимущества характера (*образа мыслей)* человека, хотя дарование в *способе* его *чувствования* далеко превосходит эту степень, отчасти потому, что это дарование — инструмент столь большого применения (какую бы конечную цель при этом ни имели), отчасти потому, что оно, будучи способным излагать свои учения с совершенной ясностью, пользуется уважением и пробуждает умеренную склонность к спекуляции (аналог благожелательности). Хотя это и не должно быть составной частью в совокупности его задатков как ученого, и часто ею и не бывает, все же зависть и насмешливость могут в одном и том же субъекте уживаться, как сестры, с этими задатками.

ской или неорганической материи противоречит самому себе (sideroxylon), ибо в понятии материи отвлекаются от всякой формы (фигуры и строения) и мыслят при этом только некоторое *вещество* (materia ex qua), способное принимать любую форму. — Следовательно, такой предикат можно приписывать только *телу* (corpus physicum) и такое деление необходимо требуется для перехода от метафизических начал естествознания к физике как системе эмпирического естествознания, которое никогда не сможет стать законченным целым. — К той или иной определенной согласно законам материальной *структуре* приводят внутренние движущие силы в частях тела.

Дефиниция

§. Органическое природное тело можно мыслить как природную *машину*, т. е. как систему сил, движущих внешне, но внутренне объединенных в одно целое, в основе которого лежит идея; так что органическое тело мыслится как *жесткое тело* и (из-за внутреннего принципа связи на основе его формы) как твердое тело. — Движущие силы материи в таком теле — это или *вегетативные*, или *жизненные* силы. — Для возникновения этих последних необходимо требуется некий *нематериальный* принцип с неделимым единством способности представления. В самом деле, многообразное в связывании этого принципа в единство покоится на идее целесообразно (технически) действующего субъекта и не может возникнуть из движущих сил материи (поскольку материи недостает этого *единства* принципа). Но то, что этим телам присуща также способность сохранять свой *род* на основе данной материи путем воспроизведения, не обязательно относится к понятию организма, это лишь эмпирическое дополнение для того, чтобы присовокупить к ним другие свойства органических тел (например, половое размножение), от которых в *понятии* тел можно отвлечься,

§. Более точное определение понятия органического тела и его внутренней возможности

Во-первых, можно дать такую дефиницию этого понятия: «[Это такое тело], каждая часть которого находится внутри некоего целого ради другой части»; здесь дефиниция отчетливо содержит указание на *цели* (causae finales). — ***Во-вторых,*** можно дать следующую дефиницию: «Органическое тело — это такое тело, в котором идея целого предшествует возможности его частей в отношении их совместно движущих сил» (causae efficientes).

Органическое природное тело мыслится, таким образом, как *машина* (тело, ***преднамеренно*** образованное по своей форме). А так как материя не может быть способна иметь намерения, поскольку такая способность есть абсолютное единство субъекта, который *связывает* многообразное [содержание] представления в одном сознании, всякая же материя и любая часть ее есть лишь сложение, то такое тело не может получать свою организацию только от движущих сил *материи*. Необходимо допускать простую, стало быть, нематериальную сущность в качестве ли части чувственно воспринимаемого мира или отличающейся от него сущности как *двигателя,* находящегося вне этого тела или в нем (ведь материя не может организовать самое себя и действовать согласно целям). [Ответ на] вопрос о том, обладает ли эта сущность (как бы в качестве мировой души) рассудком или способностью, аналогичной ему по своим следствиям, не входит в нашу задачу. Между тем название *организованное тело* принадлежит к классификации понятий, которые нельзя упускать из виду при переходе от метафизических начал естествознания к физике, независимо от того, понятен ли нам предмет или нет *.

---

* Природа организует материю не только по роду, но и по ступеням. — Не говоря уже о том, что в слоях земли и скалистых горах можно встретить экземпляры прежних видов животных и растений, ныне вымерших, как доказательство прежних и ставших теперь чуждыми продуктов нашего живородящего земного шара, организующая сила его так организовала совокупность созданных друг для друга видов растений и животных, что

Деление второе

О специфическом различии материи в телах вообще

Когда возникает вопрос о существовании той или иной материи особого свойства — о том, доказуемо ли существование a priori (demonstrabilis), или доказуемо оно лишь эмпирически (probabilis), то мы можем ожидать только *субъективные* условия возможности познания его, т. е. условия возможности *опыта* относительно подобного предмета. В самом деле, существование не есть некоторый особый предикат вещи, а есть ее абсолютное полагание со всеми ее предикатами. — Имеется поэтому только один опыт, и когда говорят об опыте во множественном числе, то имеется в виду лишь дистрибутивное единство многообразных восприятий, а не *коллективное* единство самого их объекта в его полном определении. Из этого следует, что если мы хотим a priori судить о предметах опыта, то мы можем требовать и ожидать только принципов соответствия представления о предметах с условиями *возможности* опыта относительно них.

Однако при переходе от метафизических начал естествознания к физике столь же неизбежно возникает вопрос: существует ли в мировом пространстве сплошь распространенное (стало быть, пронизывающее также все тела) *вещество*, которое можно было бы назвать ***теплородом*** (не принимая при этом во внимание некоторого ощущения нагревания, потому что такое ощущение есть лишь субъективное в представлении как восприятии), — *существует* ли, говорю я, или *нет* такое вещество как *основа* всех движущих сил материи, или его существование лишь сомнительно. Иными словами: принято ли оно физиками как чисто *гипоте-*

они (не исключая человека) образуют некий круг как звенья одной цепи и для своего существования нуждаются друг в друге не только из-за номинальных признаков (сходства), но и из-за реальных (каузальности), что указывает на присущую миру организованность (для неизвестных целей) даже системы звезд; но мы пока не станем здесь разбирать это, так как речь у нас идет только об элементарной системе (но еще не о системе мира).

тическое вещество только для объяснения некоторых явлений, или его следует допускать *категорически* как постулат? — этот вопрос имеет исключительное значение для естествознания как системы особенно потому, что он наводит на мысль о переходе от элементарной системы естествознания к системе мира.

Если можно доказать, что единство возможного опыта как *целого* зависит от существования такого вещества (вместе с названными выше его свойствами), то и действительность его доказана, правда не *через* опыт, а a priori, только исходя из условий *возможности* существования ради возможности опыта. В самом деле, движущие силы материи могут быть согласованы с *коллективно всеобщим* единством восприятий, только если субъект оказывает через них внутренне и внешне воздействие на самого себя посредством своих восприятий, объединенных в одном понятии. Понятие же всякого внешнего опыта как целого предполагает также, что все возможные движущие силы материи объединены в коллективное единство, а именно в наполненном пространстве (ведь пустое пространство, будь оно внутренне замкнутым или находящимся вне тел и окружающим их, не может быть предметом возможного опыта) *. Но это понятие предполагает также постоянное *движение* всякой материи, которое воздействует на *субъект* как на предмет чувств, так как без такого движения, т. е. без возбуждения органов чувств как ее воздействия, нет восприятия какого-либо предмета чувств, стало быть, нет также никакого опыта, поскольку опыт содержит лишь требуемую для восприятия форму. — Следовательно, самовозбуждающее особое вещество как предмет опыта (хотя и без эмпирического сознания его принципа), постоянно и неограниченно распространен-

* Пространство, представляемое как *субъективная* форма созерцания внешних предметов, вовсе не внешний предмет, и в этом отношении оно *не наполненное* и *не пустое* (эти предикаты принадлежат к определениям объекта, от которых мы здесь отвлекаемся). Но пространство как *предмет* внешнего созерцания есть или то, или другое. — Так как небытие предмета восприятия нельзя воспринять, то пустое пространство не может быть предметом опыта.

ное в пространстве, т. е. *теплород, действительно* существует; он вовсе не вещество, придуманное лишь ради объяснения тех или иных явлений, а вещество, доказуемое на основе всеобщего принципа опыта (не на основе опыта) по закону *тождества* (аналитически) и данное a priori в самих понятиях.

Примечание к понятию теплорода

Допускать существование *всепростирающейся, всепроникающей* и *вседвижущей* (что касается времени, то можно добавить: *начинающей всякое движение*) материи, наполняющей мировое пространство, есть гипотеза, которая, правда, не подтверждается и не может подтверждаться никаким опытом, и, следовательно, если она имеет основание, должна a priori исходить из разума как идея, все равно для того ли, чтобы *объяснить* те или иные явления (ибо тогда эта материя, как чисто *гипотетическое вещество,* лишь *мыслится*) или постулировать ее; ведь для того чтобы рассматривать это вещество просто как предмет опыта (как *данное*), нужно, чтобы движущие силы материи *начинали* возбуждать с какого-нибудь движения.

Ясно, что хотя существование такого вещества нельзя доказать как предмет опыта или *вывести* из опыта, т. е. эмпирически доказать, но оно должно быть постулировано как предмет *возможного* опыта, что может быть сделано и *косвенно,* a priori, если бы объект чувств вообще — вовсе не предмет *возможного* опыта — был подобен *пустому* (охватывающему [нечто извне] или замкнутому) *пространству,* а также *пустому времени,* которое или предшествовало бы движению этой материи, или было бы введено через абсолютный покой (который также есть ничто).

Объективно, однако, имеется лишь один опыт, и если говорят о *многих,* то их следует рассматривать как представления о существовании вещей, субъективно связанные в одном непрерывном ряду возможных восприятий. В самом деле, если бы существовал пробел между одним опытом и другим, то из-за этой пропасти (hiatus) был бы нарушен переход от одного

акта существования к другому, а потому [нарушено] и единство путеводной нити опыта. Это обстоятельство, для того чтобы представлять его себе, само должно было бы принадлежать к опыту, что невозможно, так как небытие не может быть предметом опыта.

Субъективно, как материал для возможного опыта (материал, которому недостает еще лишь формы связи восприятий), внешние *восприятия* даны a priori только как воздействие возбуждающих сил материи на *воспринимающий* субъект, и еще до того, как мы ставим вопрос, какие объекты чувств могут или не могут быть предметами опыта, они постулируются, если только речь идет о форме их связи, т. е. о *формальном* в ***возможном*** опыте, и [ставится] вопрос, сообразно ли это с опытом или нет (forma dat esse rei), когда трактуют о коллективном единстве опыта и его условиях. Единство опыта в полном определении объекта есть в то же время и действительность этого объекта.

Если некоторое, хотя вначале лишь гипотетически принятое, вещество мыслится как предмет возможного опыта, то это есть согласованность всего того, что требуется для него, если понятие такого вещества одновременно с его полным определением по закону тождества содержит также доказательство его действительности (existentia est omnimodo determinatio); и так как эта последняя относится к совокупности связанных друг с другом сил, то его единичность (unicitas) состоит именно в том, что каждое целое этого вещества в пространственном отношении к другим системам составляет относительно движущих сил материи абсолютное целое и абсолютное единство всех возможных предметов опыта, а тем самым и существование такого целого; из этого следует познаваемость его, стало быть, возможность доказать a priori (как необходимое) существование такого целого.

Объект всеохватывающего опыта содержит в себе все субъективно движущие, стало быть, чувственно воздействующие силы материи, вызывающие восприятия; совокупность этих сил называется теплородом как основой этого всеобщего возбуждения сил, которое воздействует на все (физические) тела и тем самым и на

самого субъекта и из синтетического сознания которого (это сознание не должно быть эмпирическим) развиваются формальные условия этих возбуждающих чувства сил в притяжении и отталкивании *.

В вопросе, существует ли всепроникающее и тому подобное *основное вещество*, речь идет только о субъективном в восприимчивости к объекту чувств, о том, чтобы иметь предметом синтетически всеобщего опыта это вещество, [т. е.] не о том, существует ли это вещество *само по себе* с указанными атрибутами, а о том, содержит ли эмпирическое созерцание его как требующееся для возможного опыта в качестве целого эти атрибуты в своем понятии (по закону тождества) или только *по отношению* к познавательной способности, поскольку эта способность охватывает в идее возможный опыт как целое в одном совокупном представлении и, стало быть, должна мыслиться как данная a priori. Вот почему основное вещество должно быть значимо субъективно как основа представления для опыта как целого, а объективно — как подобный принцип объединения движущих сил материи. — Теплород действительно [существует], так как понятие о нем (вместе с атрибутами, которые мы ему приписываем) делает возможным совокупность опыта и дано разумом не как гипотеза для *объяснения* явлений воспринятых объектов, а для непосредственного обоснования возможности самого опыта **.

---

* Субъект понимает свой предмет только с помощью того, что́ *делает* сам рассудок, и это есть формальная [сторона] совокупности восприятий в некотором возможном опыте. — Пустое пространство не предмет возможного опыта; следовательно, [таким предметом бывает] лишь пространство, полностью занимаемое материей в субстанции. Пустое время, т. е. существование подвижного, как такового, поскольку оно *без движения* (что касается сосуществования и последовательности), следовательно, не есть объект чувств, также не предмет возможного опыта.

** Этот способ косвенного доказательства существования вещи — *единственный* в своем роде, а потому и странный. Но он станет менее странным, если вспомнить, что и его предмет *единственный* и не составляет понятие, общее многим. В самом деле, так как существует только одно пространство и одно время (как объекты чистого созерцания), то существует также один лишь

Следовательно, если исходить из *полного* (atomi) и пустого (inane) пространства, то нельзя дать какое-либо объяснение различий тел по их специфической плотности, как это хочет сделать атомистика, ибо, с одной стороны, нет никаких *атомов* (ведь каждая часть тела в свою очередь всегда делима до бесконечности), с другой же стороны, пустое пространство не предмет возможного опыта, стало быть, понятие движущих сил как целого, состоящего из таких составных частей, есть неосновательное эмпирическое понятие.

Итак, объект коллективно всеобщего опыта (синтетического единства восприятий) *дан*. Объект дистрибутивно всеобщего опыта, понятие которого [предшествует] субъекту, составляющему себе понятие о восприятиях (понятие аналитического единства возможного опыта), только *мыслится*, так как этот объект принадлежит лишь форме восприятий.

О различии между механическими и динамическими движущими силами материи

§

Движущие силы бывают подвижными или движущими либо механически как тела, либо динамически просто как материя (вещество) для образовавшихся тел. Первые *перемещают* (vis locomotiva), вторые движут друг друга в своих частях внутри пространства, занимаемого материей (vis interne motiva). Первые можно рассматривать как (естественные или искусственные) *машины*, если мыслить их форму по аналогии со средствами для [определенной] цели.

Механически движущие силы — это те, посредством которых материя *сообщает* свое собственное дви-

---

предмет внешнего опыта в сфере каузальности восприятия внешних вещей; ведь все так называемые *данные опыта* всегда лишь части *одного* опыта вследствие распространенного повсюду неограниченного теплорода, который связывает все небесные тела в одну систему и приводит их во взаимодействие.

жение только другой материи; динамически движущие силы — это те, благодаря которым материя непосредственно *наделяет* этим движением другую материю.

Деление элементарной системы движущих сил материи

Это деление осуществимо только по некоторому априорному принципу — по системе категорий. Стало быть, эти силы должны быть представлены последовательно по *количеству, качеству, отношению* и *модальности*. — Но при этом возникает *амфиболия* понятий, когда субъективный принцип проявляющихся сил принимается за объективный принцип, т. е. за понятие внутренней возможности самих движущих сил (эмпирическое принимается за априорный принцип), и категории подменяются их схематизмом в объекте внешних чувств.

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

О КОЛИЧЕСТВЕ МАТЕРИИ ВООБЩЕ

§

Если бы вся наполняющая пространство материя была однородна, то ее количество можно было бы измерять как одинаково распределенное в равных пространствах разве только геометрически посредством пространственных величин (volumina). Но так как это не имеет места, то должно существовать динамическое, т. е. действующее через движущие силы, средство, которое при движении всякой материи с равным *моментом* скорости (который находят через колебание маятника) посредством силы, господствующей во всем мировом пространстве и на равных расстояниях от центра некоторого небесного тела гонящей к этому центру (посредством тяготения), есть машина, названная *весами*; только при помощи весов и возможны точное измерение и определение количества материи *.

---

* Замена весов пружиной вместо рычага как машины — плохое средство для определения веса тела. Ведь пространство,

Итак, всякая материя сама по себе весома (ponderabilis) и абсолютно невесомая материя есть противоречие с самой собой; ведь такая материя была бы движущей силой без всякого количества ее. — Тем не менее можно вполне мыслить относительно или *условно* невесомую материю, для которой не были бы возможны никакие весы, если бы эта материя была *несжимаемой* (incoërcibel); в этом случае ее нельзя было бы удержать от падения никаким промежуточным телом (например, чашами весов).

Момент скорости, с которой тело притягивается к центру Земли.

Механически движущие силы предполагают динамические.

Толчок и удар — живая сила, если они происходят в толще, а не в потоке (in Masse, nicht im Flusse). Иначе, они лишь момент, умноженный на один из элементов тела.

Степень движущей силы через вес есть *тяжесть* (ponderositas); степень, показанная на одноплечем рычаге, есть *сила* (Wucht).

Амфиболия понятия величины движущих сил материи

§

Весы как машина, которая приводится в движение посредством рычага, могут как будто быть доказаны вполне математически, и считается, будто господин надворный советник Кестнер первый и строго по априорным принципам разрешил эту задачу. — Однако решение этой задачи одной лишь математикой было невозможно; нужно было привлечь *физический* принцип движущих сил, так же как это делается при решении задач, связанных с другими машинами, чтобы объяснить возможность движения при помощи такого орудия, как

в котором эта сжатая пружина на своих стрелках показывает деления, нельзя найти по определенному правилу, для каждого веса его следует находить особо, посредством эксперимента. Дело в том, что силу натяжения в пружине нельзя считать равномерно распределенной во всех ее частях.

рычаг. Пытаться объяснить его несгибаемой постоянной прямой линией есть petitio principii. Рычаг (vectis) и основание (hypomochlium), на которое он опирается со своими тяжестями (onus et potentia), должен иметь толщину и крепость связности в прямой линии, так что если его уменьшают до тонкости нитки, то он все еще может, правда, служить благодаря этой связности механической силой, но силой не рычага, а валика (с канатом и болтом), причем рычаг, прикрепленный к опорному пункту или точке привеса, мог бы служить для совершенно иного вида движения.

Следовательно, весомость как способ определения количества материи хотя объективно и возможна согласно понятиям и соответствующим им созерцаниям без необходимости опираться на опыт (наблюдение и эксперимент), однако субъективно, когда хотят показать на опыте возможность весомости действовать как машина (взвесить и этим исследовать количество материи), это невозможно без обращения к физике. — — Машина (рычаг) сама нуждается в *динамическом* принципе, чтобы быть возможной, как таковой, т. е. чтобы быть в состоянии действовать механически. Рычаг (из какого бы материала он ни был изготовлен) как стержень или коромысло должен иметь определенную толщину и связность своих частей, чтобы над неподвижной опорной точкой не сломаться или не согнуться. — Однако понятие количества материи все же требуется (без необходимости вторгаться в область физики и эмпирически заимствовать у нее движущие силы) для *перехода* от метафизических начал естествознания к физике, который осуществляется по априорным принципам, причем понятие определения количества материи представляется тождественным понятию весомости. — Здесь предварительно постулируется возможность такой машины на основе движущих сил материи, пока дедукция некой системы их (в понятии теплорода) не будет вправе изобразить ее как доказуемое вещество в одной абсолютной целокупности этих сил, а не как чисто гипотетическое.

Качество протягиваемого посредством каната, предполагающего качество связности.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

О КАЧЕСТВЕ МАТЕРИИ

Она или *жидка*, или *тверда* *.

§

Жидкой называется материя, которая движется только через непрерывно следующие друг за другом удары бесконечно разделенной величины по спокойной поверхности какого-нибудь тела. *Твердым,* наоборот, называется тело, поверхность которого противится этим ударам как нечто неподвижное.

Это номинальная дефиниция жидкости и твердости; в ней отвлекаются от причины этих свойств (качеств).

Состояние материи в момент ее движения может быть или таким, при котором она движется в толще (как тело), или таким, при котором она движется в потоке (только телесной поверхностью). — Так, давление водяной призмы на дно сосуда есть движение в толще, однако с бесконечно малой скоростью. Напротив, как сопротивление неподвижной поверхности в потоке, с которым давление сталкивается прямоугольно (сопротивление опущенной в него доски), оно есть движение в потоке; в том и другом случае движущие силы могут дать одинаковый результат.

---

* *Жестким* (corpus rigidum) или твердым называется тело, части которого внутри пространства, занимаемого телом, противятся сдвиганию. Если они это делают при помощи притяжения частей на поверхности тела (подобно тому как капли, образующиеся шарообразно, не растекаются на обсыпанной плаунным порошком поверхности и даже при падении на такую поверхность отскакивают благодаря указанной силе), то состоящее из них тело жидкое. Затвердение (rigescentia) есть не увеличивающаяся связность, а только результат измененного смешения разнородных частей этой смеси, которые прежде были в ней распределены однородно, так как из-за улетучивания одного вида его, например теплорода, или из-за влажности чисто внутреннее сотрясение (motus elementorum concussorius) по-другому располагает части внутри этой материи и создает структуру, а также фигуру (как при замерзании), образуя *иглообразные кристаллы* (textura fibrosa), *пластины* (lamellaris) и *блоки* (truncalis) без необходимости увеличивать из-за этого связность.

Примечание

Всякая жидкая весомая материя, которая благодаря взаимному притяжению своих соприкасающихся частей сама придает себе фигуру тела, называется капельной жидкостью. — Жидкая материя, которая не сама ограничивает свою протяженность (в отличие от воздуха и пара), а сжимается от противодавления другой жидкости, должна, собственно, называться упругой жидкостью. Материю же, которая есть общая причина жидкого состояния, нельзя обоснованно назвать *некоторой* жидкостью, так как под этим названием подразумевается, что она представляет собой обособленное, самостоятельно существующее вещество, которое опять-таки нуждается еще в другой движущей и расширяющей материи как жидкости. *Жидкое состояние* (fluiditas) в противоположность *твердому состоянию* (rigiditas) — это просто внутреннее состояние материи, ее движения или покоя без необходимости допускать для этого особое движущее вещество, да его и не надо предварительно допускать для этого, так как оно в конце концов предполагало бы некую первоначальную жидкость (fluidum originarium), следовательно, можно дать реальную дефиницию жидкости, только если впадают в порочный круг.

§

Капельножидкое есть *весомая* материя, образующаяся шарообразно благодаря внутреннему притяжению в окружающем пространстве (жидкая материя, стремящаяся к наименьшей поверхности). Упругожидкое (например, воздух и пар) можно разделить на постоянно жидкое и переходно жидкое, из которых первый вид носит название газообразного.

Абсолютно невесомой не может быть никакая жидкость, кроме тех случаев, когда она также несжимаема (таким представляют себе теплород). Но относительно невесомой могла бы быть материя, для которой все тела были бы проницаемыми (elementa in loco proprio suae speciei non gravitant).

О силе удара тела в толще против другого тела по сравнению с движением, возникающим от удара, в направлении, противоположном тяжести. Песчинка против тела вселенной.

Об отношении материи как притяжении твердого в соприкосновении

§

Связность — вот что составляет это притяжение. — — Ее можно мыслить как *поверхностную* (cohaesio superficialis) или как *проникающую* (penetrans), если она воздействует на внутренность тела опосредствованно, через поверхность соприкосновения. — — Первый вид связности образует *крошащиеся* тела (friabiles), как стекло, камни и т. п., второй вид — *тягучие* тела (ductiles), как металлы.

§

Обо всех твердых телах можно сказать, что их связность (более или менее) проникающа. В самом деле, если на какой-нибудь стержень наложить бесконечно тонкий диск (lamella), полагая, что его притягивает стержень, то момент движения должен быть конечным и, следовательно, иметь бесконечную скорость в наименьший промежуток времени отрыва его [от стержня]. Таким образом, всякое притяжение твердых тел при связывании всегда проникает на определенное расстояние внутрь тел и абсолютной ломкости не существует. Все же тягучесть тел (при ковке и волочении проволоки) более или менее велика в зависимости от того, насколько глубоко проникает притяжение *.

В царстве минералов металлы очень резко отличаются от других материй этого царства не только своим

* Две материи (например, немного извести и угловатый галечник), замешанные вместе в воде, дают известковый раствор, который (что вызвало у Валлерия изумление) связывает несравненно крепче, чем если бы примешивалось больше извести; тем самым доказывается, что субстанция извести проникает в субстанцию галечника, смешиваясь с ним определенным образом, и что связность не только поверхностна.

удельным весом, но и особым светом, который они (будучи отполированными) отражают и который, излучаясь изнутри металлов (как если бы металлы были самосветящимися), от возбуждения, вызванного проникающим в металл веществом, рассеивается при ковке и волочении проволоки. Все же природа подражает этим металлическим цветам, воспроизводя их на надкрыльях и других частях некоторых насекомых, например когда надкрылье одних похоже на полированную сталь, других — блестит как золото (например, у Cerambyx moschatus), они как бы светятся изнутри, а не просто отраженным светом.

Искать категорию (динамического) отношения в движущей силе призматического тела, которое от собственного веса разрывается при определенной длине в направлении, перпендикулярном плоскости его сечения.

Сцепление есть то притяжение материи тела в ее соприкосновении, которое может быть изменено только вследствие разрыва этого тела.

Ошибка в тех случаях, когда механизм и номинальное понятие предпочитают динамизму и понятию правила или даже без этого понятия — понятию движущей силы, например рычаг без устойчивости, канат без жесткости, или связность как силу поверхности, не проникающую в толщу без притяжения.

От жесткой связности следует отличать *прилегание*, составляющее вязкую (полужидкую) материю.

Расстояние полос стекла друг от друга.

Поверхностная и проникающая связность.

Живая сила.

Затвердевание состоит или в кристаллизации, например замерзающей воды или камнеобразующего вещества, или в *сгущении*, как, например, воск или жир. Вязкость расплавленного и ломкость холодного стекла.

§

Движущая сила материи *тела*, которое должно своей тяжестью преодолеть поверхностное притяжение, не может быть *мертвой* силой (давления), а может быть только действием *живой силы* (удара) глубоко проникающей материи.

В самом деле, притяжение, которое действует непосредственно, хотя и на расстоянии, необходимом для перенесения какого-нибудь блока (призмы) на бесконечно малое расстояние, предполагает момент движения, обладающий конечной (фиксируемой) скоростью и, следовательно, могущий развить в минимальный отрезок времени бесконечную скорость, что невозможно. Таким образом, только материя, приводящая благодаря ударам проникающей материи весомое тело в состояние связности (сцепляемости блока), может вызвать сцепление частей тела. Длина или высота тела призмы, разрывающейся от своей тяжести, а не ее толщина определяет степень связности; ибо опоры блока обладают связностью не *благодаря* друг другу при одинаковых плоскостях сечения, а находясь рядом друг с другом (более толстый имеет бо́льшую плоскость сечения) и разрываются от собственной тяжести при одинаковой длине (и при том же качестве материи блока), какими бы толстыми или менее толстыми эти блоки ни были.

Амфиболия между механической и динамической системами постоянно указывает на некоторое основное вещество и движущую силу материи в теплороде.

Всякое притяжение, кроме тяготения (и притяжения света), есть мертвая сила и бесконечно мало по сравнению с притяжением связности тел, которая осуществляется только посредством ударной и живой силы проникающей материи.

Кривые поверхности. Скольжение при погружении. Необходимое трение.

Длинная нитка, обрывающаяся, вися свободно в воздухе.

Об активном отношении тел в их сцепляемости

§

Под жестким сцеплением я понимаю не одну лишь связность частей *материи* друг с другом, а связность одного тела с другим телом, ибо только это характеризует отношение одной массы с другой, находящейся

вне ее. — Сопротивление силе, благодаря которой одно *тело* превращается в два (разбивается или разрывается), есть (внешнее) отношение *телесной связности*, противоположность которой означает не только разъединение, прекращение соприкосновения, но и возможность механического восстановления целого из этих частей без изменения свойств материи, из которой состоят эти части, т. е. без динамического изменения. — В химическом растворе разъединяются также и разнородные части или распадаются их смеси, но их связность содержит динамическое и внутреннее отношение материи, стало быть, не понятие отношения, т. е. внешнего отношения отломанной части тела от другой однородной части, в чем здесь и усматривается понятие сцепляемости.

В *переходе* от метафизических начал естествознания к физике требуется лишь выяснить, что́ содержит в себе понятие сцепляемости, развить его a priori, а эмпирические выводы, которые можно из этого сделать (при помощи наблюдения и эксперимента), подтверждать примерами из опыта только для объяснения указанного понятия.

§

Всякую связность можно, однако, мыслить или как *поверхностную* (cohaesio superficialis), или как *проникающую* (penetrans). Собственно говоря, понятие сцепления содержит лишь понятие проникающего притяжения, поверхностное же притяжение можно было бы называть примыканием (adhaesio).

Взаимное притяжение частей твердого тела при их соприкосновении друг с другом, поскольку это притяжение противодействует разрыву на плоскости соприкосновения частей.

Естественная мера *связности* (cohaesio) тела в его перпендикулярно направленной в сторону движения плоскости сечения есть вес самого тела, если это тело, как призма, прикрепленная в своей верхней части (в головной части блока), разламывается от собственной тяжести. — При сравнении таких призм из одинаковой материи (например, мрамора) главное — это

определение связности по ее длине (или высоте), а если эти призмы неоднородны (например, одна из мрамора, другая из железа), то по произведению удельного веса материи на длину, причем толщина может быть какой угодно. В самом деле, количество полос, находящихся *рядом друг с другом*, не прибавляет ничего к весу, от которого эти полосы разрываются (так как блок можно рассматривать как пучок многих таких одинаковых по длине полос); к весу прибавляют лишь количество весомой материи, расположенной внизу в некотором ряду, [части] которой подчинены друг другу сообразно с притяжением соприкосновения, поскольку одна часть блока, завися от другой, доходит до веса, от которого она разрывается по плоскости сечения.

Притяжение частей твердого тела есть или притяжение подвешивания (Suspension) частей друг к другу, или притяжение привешивания (Appension). В последнем случае главное не величина [плоскости] сечения, а только длина призмы, которая разрывается от своего веса. — Связность бывает или хрупкой, или тягучей. Последняя обладает malleabele ductilitat. Если поверхность — шлифованная или кованая — обнаруживает структуру проникающе-притягивающего, то тело металлическое.

§

Момент движения в притяжении сцепляемости тел *бесконечен* в сравнении с моментом притяжения в весе (в тяготении), если считать притяжение сцепляемости только *поверхностным* (superficialis) *притяжением*, а не проникающим (penetrabilis). В самом деле, в первом случае пластина, носящая тяжесть всего блока, мыслится как бесконечно тонкая (без всякого количества материи) и поэтому должна иметь *конечный* момент скорости своего движения, что невозможно. Наоборот, если всякое сцепление считать проникающим притяжением до определенной *толщины* пластины, которая от одного *слоя* (stratum) к другому проходит сквозь все тело призмы, то количество материи с бесконечно малой скоростью будет содержать определенную движущую силу, которая требуется для сцепления.

§

Сцепление есть действие живой силы

Под живой силой материи тела (эту силу нельзя смешивать с *жизненной силой*, о которой может идти речь только в царстве органической природы) я понимаю движущую силу удара материи одного тела по другому телу, сохраняющему непрерывное возбуждение таких ударов, в отличие от силы давления, которое есть мертвая сила (момент движения), могущая быть причиной движения только в некоторый промежуток времени. Так, удар весомой жидкости (например, воды) по твердой поверхности другого тела равен только давлению определенного веса; стало быть, это мертвая сила. Наоборот, удар твердого тела по твердому предмету есть живая сила, рассматриваемая как бесконечная по сравнению с мертвой силой.

В отношении этой движущей силы материя *несжимаема* (подобное мыслится в понятии теплорода), так же как ее мыслят *невесомой*, как всепроникающую в отношении каждой частицы этого тела; поверхностная связность в сечении этого блока есть, собственно, действие движущей материи, которую следует мыслить не только при соприкосновении как поверхностную силу примыкающего к блоку тела, но и как *слоистую* (lamellaris), как часть тела, движущую другое тело посредством притяжения.

Примечание

Сцепляемость в смешении частей разных тел, например гашеной извести, смешанной с галечником, связывающая сила которой удивила Валлерия, дает нам пример такого проникновения весомых материй друг в друга и основанной на этом связности; прежде всего это металлы, обнаруживающие при этом также жесткую связность (тягучесть, ковкость, способность деформироваться в холодном состоянии).

3) О притяжении твердых ровных поверхностей и о трении. Шлифовка, полировка, металлический

блеск. Поверхностный теплород. Об отбивании ударом ломких тел. О клине. О связности в блоке.

4) Модальность, а именно движущая сила, которая первоначально постоянна и *необходима* для возможного опыта.

Амфиболия рефлективных понятий, когда рассудочные понятия (как объекты сами по себе) смешивают с изображением этих понятий в созерцании.

Динамический принцип (теплорода) при этом implicite подставляют под механический.

Живая сила или ее заменитель во всепроникающей материи, приводящей материю тела в соприкосновение.

Тягучесть прочного. Ковкость. Металлический блеск также Cerambyx или стрекоз.

Неисчерпаемое.

Живая сила.

Неисчерпаема лишь движущая сила вещества, которая всякую материю делает объектом опыта, т. е. теплород.

Металлы составляют удивительный раздел в минералогической системе из-за своего удельного веса и из-за свойственного им — после полировки — отраженного света (а не только цвета, который специфицируется по аналогии с тонами). Свет относится к минеральной краске, как *звук* к тону, как звук струнного инструмента к звуку духового инструмента, из чего следует сделать вывод, что металлы при шлифовании их трением (которое может нагреть поверхность до плавления) образуют некоторую структуру и как бы кристаллизуются, что сообразно с их внутренним соединением, как у *стрекоз*, Cerambyx moschatus и других насекомых.

§

О поверхностном сцеплении твердых тел

Ломкие, возникшие в результате плавления тела, к которым относится стекло (и некоторые смолы), сохраняют при ломке свой блеск, но, когда их части придвигают друг к другу (например, когда раскаленный

железный штырь своим концом проводится по поверхности стеклянной доски или, наоборот, холодный стержень — по раскаленному стеклу), сохраняют некоторый промежуток, сопротивляющийся самой большой силе, стремящейся подогнать осколки друг к другу. — Стеклянная доска, разделенная указанным образом на полосы, неизбежно покрывает бóльшую поверхность, чем когда она была цела. — Небольшая трещина в зеркальном стекле, которая даже не тянется через всю поверхность, всегда показывает, что стекло здесь разломано и что одна пластина отделена от другой, хотя сила, с которой тщетно пытаются привести в полное соприкосновение треснувшие куски стекла, должна наверняка быть очень большой.

Точно так же одна стеклянная доска примыкает к другой, которая ее покрывает, и, когда поднимают вторую, поднимается и она. То же можно сказать о всех полированных поверхностях достаточной твердости; стало быть, существует связность, представляющая собой также притяжение на расстоянии, что вообще-то было бы противоречием, если бы не было проникания весомой материи.

§

Сцепление весомого есть результат несцепляемости и невесомости. — В самом деле, механическая способность основана на динамической, машины — на первоначальных движущих силах. — Весы (vectis), ролик с канатом (trochlea), кривая поверхность и зависимый от нее клин (cuneus), а также необходимо требуемая для всех их твердость основания, на котором тело параллельно с поверхностью, *скользя*, стремятся к движению. Трение [имеется] и на ровной поверхности тел, и если тела рассматриваются как шероховатые, то [оно имеется] благодаря движению тел, полирующих поверхность.

§

Существуют четыре простые машины над одной точкой опоры: две, которые движутся вокруг одной точки, — это vectis et trochlea, и две, которые дви-

жутся вокруг некоторой поверхности, — это cochlea et cuneus: первая водит кривую плоскость вокруг оси (вращая), другая — в прямом направлении. — Притяжение в одной из них линейное (канат), в другой — планиметрическое.

Момент движения, умноженный на элемент движущей материи, есть количество движущей силы материи при сцеплении как проникающая сила.

Непрерывность слоистой материи благодаря проникающе возбуждающей силе теплорода.

Разрыв проволоки или нити от собственного веса есть мера связности.

О поверхностном притяжении полированных тел.

Механическая способность качества движущей силы покоится на динамической способности несжимаемой, невесомой и, следовательно, несцепляемой материи. — О скольжении на кривой поверхности и под a priori не определяемым углом. Также о трении осей о подшипник.

Категория отношения есть категория активного отношения (движущих сил) тел к телам, которые в толще, однако, рассматриваются только в соприкосновении в одном и том же месте как притягивающие или отталкивающие друг друга. Ведь здесь речь идет не о силах материи в этом ее движении, а о движущих силах в моменте движения.

Сцепляемость материи есть, следовательно, притяжение массы однородной весомой материи, степень (притяжения) которого определяется весом, от которого состоящее из такой материи тело разрывается. Ясно, что тело здесь, при разрыве, призматическое и измеряется не по толщине, а только по длине призмы, прикрепленной к точке привеса, ведь толщина — это только количество таких полос, висящих друг *подле* друга, но не зависящих друг от друга.

Сцепление обладает моментом конечной скорости, который, однако, не есть момент ускорения, так как он обладает наряду со своим притяжением также и отталкиванием как действительным движением вибраций и непрерывно меняющихся встречных ударов, стало быть, обладает живой силой. Эта живая сила

есть теплород, ведь все твердое возникло из жидкого, следовательно, из встречных ударов, в конечном счете *равномерно внутренне* движущих.

Притяжение блока предполагает расположенное выше притягивающее тело, от которого [другое] тело благодаря своему весу стремится оторваться по плоскости своего сечения. Но это тело в свою очередь нуждается в опоре, так как оно не висит в пустом пространстве, и эта опора сама должна быть сцепляемой, чтобы, как машина, противиться весу отклоняющейся материи, что опять-таки предполагает момент притяжения, на котором покоится субъективная весомость, и основу, а именно землю, и в конце концов систему движения в мире посредством центробежной и центростремительной силы.

Блок может противиться разрыву от собственного веса не благодаря поверхностной силе, а только благодаря живой силе материи, т. е. проникающей и действующей в толще силе посредством удара.

Сцепляемость есть действие живой силы, т. е. вещества тела в толще (со всеми его частями одновременно), а не в потоке, ведь тогда движущая сила была бы лишь давлением и мертвой силой. Здесь, следовательно, имеется момент притяжения, который бесконечен, но он не есть момент ускорения и не существует в бесконечно малом промежутке времени. — Это то время, которое нужно телу для разрыва [тонкой металлической] пластинки проникающего, но не только поверхностного притяжения.

С этим сходна тяга в бесконечно действительном движении как живая сила (при разрыве нитки от веса обеих кистей), и разъединение нитки в плоскости своего сечения равно тяжести, которая была подвешена или разрывается от собственного веса. — Плоскость сечения блока держит навесу всю тяжесть.

Сцепление частей напильника, которым режут железо, или частей алмаза, которым режут стекло или шлифуют другой алмаз. Разрыв без сдвигания частей, стало быть, ломкая или ковкая разрываемость. — Мерой первого служит длина призмы, которая, будучи прикреплена верхней точкой, разрывается

от собственного веса (толщина здесь во внимание не принимается).

Сцепляемость известкового раствора. *Гранит* из разнородных материй.

A) Движущая сила, которая увеличивает ***момент*** движения другой силы *движения* (а не только движение), — это возможно, только если контактное притяжение есть в то же время и проникающее притяжение, но не тяготения, а динамически движущей материи, например теплорода, — есть живая сила, т. е. такая сила, которая равна удару. — Сцепление есть длительное действие этой силы, деятельная же причина — теплород. Мера этого момента — весомость как разъединяющая причина соприкосновения.

B) Невесомое, несжимаемое, несцепляемое, неисчерпаемое содержат динамически движущие силы, которые делают возможным механически движущие силы, т. е. механизм тел.

Не только координированные притяжения весомой материи тела в агрегате, но и притяжения, находящиеся в некотором ряду в субординации. Не только механическая, но и динамическая величина количества материи.

Все твердые массы возникли из жидкого состояния. Это состояние возникло в них благодаря теплороду, который сохраняет его в твердом. — Цепная связность подчиненных (зависящих друг от друга в некотором ряду) друг другу в координации притяжений есть сцепляемость твердого [состояния] материи, в которой, например в гипсе, притяжение проникающее.

Сцепление (связность) есть то притяжение призматического тела в соприкосновении, из-за которого тело разрывается от собственной тяжести в плоскости своего сечения.

К возможности такого притяжения относится некая живая сила, равноценная мертвой. Здесь должна быть принята в соображение длина, а не толщина.

Твердость есть лишь действие движущих сил материи, благодаря которой материя сохраняет эти силы в определенных направлениях и противится отклонению от них. — Не сопротивление разъединению, так

как это есть сцепление. — Разнородность слоистых материй.

Следовательно, не в толще, не в потоке, а также не как магдебургские полушария во внешнем давлении, а в ударах всепроникающей внешней материи живая сила движет движущую весомую материю бесконечно малыми соударяющимися и следующими непрерывно друг за другом ударами. — Весомость через невесомое. Отталкивание через соприкосновение.

Удары разнородных, проникающих друг друга весомых материй порождают сцепление как поверхностное притяжение, которое есть вместе с тем и притяжение в толще. — Это тот случай, когда момент притяжения есть конечная величина, так что элемент притягивающего тела (пластина) бесконечно мал, однако это его притяжение держит вес блока как суммы бесконечно многих зависящих друг от друга материй.

Последовательно ускоряющий момент притяжения при затвердевании раствора многих частей жидкой материи достигает своего максимума, т. е. веса разрыва блока (призмы), и становится живой силой, как при тяге, направленной против удара, и становится машиной весомости, имеющей решающее значение в разрыве, а момент становится *конечным*, т. е. нитка или блок разрывается.

Живая сила — это та, которая без внешне действующих сил сама по себе есть ускоряющая сила. Это возможно только благодаря смеси разнородных материй и степеней весомости.

Сцепление есть действие живой силы (удара) через постепенно возрастающую плотность проникающей тело материи до пластин толщины весомого.

Сцепляемость весомой материи, поскольку она противодействует собственному весу при соприкосновении и растяжении, равна движущей силе через ускорение, если имеем дело с телом.

Следовательно, давление или тяга при помощи веса есть лишь мертвая сила, т. е. равно моменту движения весомого тела, которое (движение) может превратиться в действительное движение только в течение некоторого времени благодаря ускорению. —

Разрыв нитки или другого твердого тела от его действительного движения, например кистей рук как тяжестей, можно рассматривать как следствие ускорения, и тогда действующая сила называется живой. Но и разрыв без ускорения, от одного лишь веса блока предполагает пластинчатое притяжение, при котором бесконечно тонкий слой благодаря своему притяжению держит вес блока, следовательно, равен действию живой силы. Стало быть, сцепление равно действию живой силы на весомую материю. Действующая же причина должна быть хотя и невесомой, но сопротивляющейся разрыву, проникающей тело, т. е. тепловой материей, которая составляет основное вещество тел.

Волокнистое притяжение основного вещества в льне или конопле — наиболее сильное, но не в сережках (Ament), так же как пластинчатое притяжение в глинистом стекле сильнее, чем в известковом оконном стекле.

Разрыв нитки кистями рук бесконечен по сравнению с разрывом от веса.

Интенсивная величина проникающей связности.

Textura fibrosa, lamellaris, truncalis. — Блок *висит на пластине*, и его притяжение кажется бесконечным.

Все твердое предполагает жидкость, из которой оно возникло.

Длина растянутой пробойником металлической проволоки, при которой она в висячем состоянии разрывается от собственной тяжести, определяет сцепляемость этой материи, толщина же может быть какой угодно, так как она есть лишь пучок многих таких равных по длине проволок, каждая из которых разрывается *рядом с другим*. Это верно в отношении любого качества материи, из которой состоит сцепляемое тело *.

* Быть может, нет [другой] материи такой прочности пропорционально своему весу, как льняная нитка или разделенная на тончайшие волокна жила у животного, которую можно делить чуть ли не до бесконечности. И все же вполне возможно, что такая нитка, вися на неподвижной точке в пустом пространстве, при определенной длине должна разорваться от собственной тяжести и некрученый якорный трос при той же длине также

Это притяжение блока — какой бы материи оно ни касалось, например цилиндрического мраморного блока или стальной проволоки, — относится всегда к материи, которая *раньше была жидкой,* а затем *затвердела* (доказательство этого). Разрыв, однако, может наступить из-за одного лишь *момента* противящейся притяжению движущей силы или от *действительного движения* частей этого тела с определенной скоростью. В первом случае это *мертвая сила*, во втором — *живая*, противодействующая сцеплению и разъединяющая тело.

Когда я хочу разорвать веревку, это часто превосходит мои силы, если *обе* мои *кисти* от состояния покоя (от момента движения) переходят через все увеличивающийся момент к действительному движению, но не посредством ускорения. Если же я двигаю кистями все быстрее и быстрее, размахивая ими как тяжелыми телами для того, чтобы приобрести пространство для движения (как это всегда происходит, когда мы должны делать взмах, но не при давлении или тяге), то я разрываю цепь посредством живой силы, которая представляет собой ускоренное действительное движение, и таким образом момент движения возрастает до этой величины в бесконечно малый промежуток времени. — Такова же движущая сила напильника, рубанка, пилы и косвенно также клина, поскольку клин расщепляет тело ударом, — живая сила (удара), посредством которой нечто твердое связное разъединяется. Но когда от подвешенной тяжести и ее увеличения нитка, из какого бы материала она ни была, разрывается, то это мертвая сила.

Для того чтобы a priori усмотреть возможность сцепляемости, требуется принцип притяжения связного тела, которое висит как призма и при определенной длине само собой разрывается от собственной тяжести.

оборвался бы от собственной тяжести. — Было бы интересно для математика выяснить, не разорвется ли такая нитка, если мыслить ее длиной в несколько тысяч миль и перпендикулярно висящей в пустом пространстве, даже не будучи прикрепленной сверху, просто из-за разницы тяготения или даже от собственного веса.

Как объяснить такую связность и ее действующую причину?

Если притяжение рассматривается только как поверхностное, то тело в плоскости своего соприкосновения сдвигаемо, как если бы оно было жидким. Следовательно, необходимо допускать проникающее притяжение, а именно в соприкосновении плоскостей сечения такой призмы, т. е. в весомом веществе этого тела должна содержаться еще и невесомая материя, которая, проникая в него, включается в его субстанцию, но сообщает ей движение с конечным моментом скорости; при этом мы не должны делать вывод о бесконечной скорости движения этой материи. (Удар, который требуется для устранения сцепления, обнаруживает эту степень момента движения.)

Итак, сцепляемость следует считать не поверхностной, а проникающей силой, так как она, сообразно данной дефиниции, действует и притягивает телесным объемом, а не только поверхностью.

Живая сила, противодействующая сцеплению, есть *возрастание момента* притяжения на той же плоскости соприкосновения до *конечной величины,* когда нитка (или блок) разрывается, причем этот момент в одно мгновение достигает конечной скорости, потому что пластина, двигая *бесконечно малую массу* с *конечной скоростью,* противодействует тяжести блока, которая есть лишь *момент.* — Это простое разъединение связности ломкого (fragilis) тела, при которой оно в разрыве неизменно приобретает постепенно уменьшающуюся плоскость связности (cohaesio ductilis), как при волочении проволоки, ковке и растяжке, составляет в металлах бесконечное различие в структуре, удельном весе и свете, который отбрасывают полированные металлы. Этот свет не следует смешивать с цветом; он как будто доказывает наличие выделяющейся жидкой материи такого же рода.

Живая сила отталкивания материи посредством напильника или пилы как живая сила в противоположность разрыву цилиндра от собственного веса как мертвой силы — твердость напильника (жесткое сцепление его частей) есть мертвая сила.

Всякому жесткому сцеплению предшествовало жидкое состояние материи тела. В самом деле, причиной возможности проникающего притяжения, т. е. сцепления, были проникновение теплорода и внутреннее движение весомой материи тела.

Движущая сила через возбуждение (Sollicitation), т. е. сила, которая в момент падения движимого своей тяжестью тела, стало быть, только как вес, от которого призматическое тело разрывается по плоскости сечения, равна силе, которая могла бы быть получена ускорением поверхностного притяжения бесконечно тонкой пластины в определенный промежуток времени, но эта сила может быть лишь движущей силой удара твердого тела или ее заменителем, живой силой. В самом деле, так же как элемент блока при умножении количества весомой материи возрастает с увеличением длины блока, растет и момент тяготения не в величине движения с определенной скоростью, а в количестве движущей силы, стремящейся к разрыву от собственного веса, и мертвая сила по своему действию равна живой. Ударяется ли это притягивающее тело по своей длине после падения с определенной высоты (при бесконечно малой толщине, но при определенной степени своего притяжения) или разрывается из-за момента притяжения в весе — все это *действие* движущей силы.

При этом, однако, всегда требуется всепроникающая материя, приводящая внутри тела все его части в соприкосновение по его длине, всеобщее, первоначально движущее основное вещество (названное теплородом), благодаря которому механическое в движущей силе (от подвешенной тяжести) проистекает в конце концов от динамического, хотя это последнее до́лжно рассматривать как живую силу.

Все твердое должно рассматриваться как возникшее из жидкого.

Не координированные, а подчиненные друг другу моменты поверхностного притяжения, составляющие не просто агрегат, а некоторый ряд зависящих друг от друга тяготений, представляют собой множество возрастающих моментов весомости в блоке как в машине,

из-за которой становится возможным разрыв, и момент ее движения равен *живой силе,* а именно живой силе удара, который в отношении к *моменту* разъединения блока по плоскости сечения бесконечен, не имея в своей основе *конечной скорости*, возрастающей благодаря ускорению: такая скорость содержала бы в себе противоречие.

Механически движущие силы подчинены здесь, как и всюду, динамически движущим, которые мы обязательно должны предположить, чтобы понять возможность механически движущих сил. Блок, разрывающийся от собственной тяжести, есть машина.

Как же вяжется это понятие сцепляемости с упомянутым выше положением, что момент притяжения не может быть конечной величиной (скоростью), так как тогда благодаря ускорению можно было бы достичь в столь короткий промежуток времени бесконечной скорости?

Притяжение в сцеплении равно движущей силе, которая приобретается благодаря падению тела с определенной высоты; стало быть, оно есть живая сила разрыва, когда, например, разрывают нитку.

Притяжение сцепления равно той движущей силе, которую приобретает тело при падении с определенной высоты, следовательно, массе движения с определенной скоростью, т. е. разрыв есть действие живой силы, которое становится равным *конечному* моменту благодаря ускорению.

Всему твердому предшествовало жидкое (или жидкое состояние материи).

Момент скорости при возрастающей длине призмы благодаря возбуждению все больше увеличивается до превращения его в действительное движение.

Момент тяготения есть момент ускорения; момент же сцепления — нет, иначе он бы развил бесконечную скорость в кратчайшее данное время.

3) Причина сцепляемости (движущей силы материи для сцепления) твердого сама должна быть несцепляемой, так как она проникающая сила. Движущую материю следует представлять себе как охваченную действительным движением, а именно движением удара,

который считается равным бесконечному моменту, но составляет живую силу проникающей материи.

В motu uniformiter accelerato пространства подобны квадратам времени. — В uniformiter возрастающем *моменте* такая аналогия остается под вопросом.

Модальность движущих сил материи

§

Итак, к идее абсолютного целого движущих сил материи относится и то, что такое целое (помимо того что оно невесомо, несжимаемо и несцепляемо) мыслится также как *неисчерпаемое*. Это качество его есть постоянная равная продолжительность движения материи; если эту продолжительность мыслить как познаваемую a priori, то она есть *необходимость в явлении* (perpetuitas est necessitas phaenomenon). Следовательно, модальность движущих сил подпадает под категорию необходимости, иными словами, при переходе от метафизических начал естествознания к физике мы мыслим материю, которая в отношении действия своих движущих сил рассматривается не как сразу целиком или постепенно исчерпываемая, а как постоянно в равной мере продолжающаяся, т. е. считаем ее неисчерпаемой. В самом деле, первоначальные силы движения как первоначально возбуждающие не могут привести сами себя в состояние покоя, так как само это состояние предполагает некоторое противодействие возбуждающим силам, и притом в действительности, а не в возможности. Стало быть, торможение этих движений, доходящее до всеобщего покоя, противоречит само себе.

§

Принцип возможности такой материи и необходимости допущения таковой относится к элементарной системе движущих сил как *пропедевтике* перехода к физике и остается недостаточным, пока мы не делаем предметом изучения существование вещества, которое проникает во все тела и объединяет все движущие

силы материи в одно общее внутреннее движение (это вещество обычно называют теплородом); этим можно завершить *учебную систему* перехода (а не *естественную систему*) к физике.

Примечание

Переход и т. д. есть *соединение* (coordinatio, complexus formalis) априорных понятий в совокупность возможного опыта путем антиципации его формы, поскольку антиципация требуется для эмпирической системы исследования природы (для физики). — Поэтому такие антиципации сами должны составлять систему, упорядоченную не фрагментарно, на основе опыта, как агрегат, а посредством разума a priori и [представляющую собой] схему для возможного опыта как целого и т. д.

Живое мышечное волокно кажется более прочным, чем безжизненное.

Подвешенными бывают моменты притяжения в соприкосновении твердого (сопротивляющегося сдвиганию), возрастающие снизу вверх при одной и той же поверхности вплоть до разрыва посредством живой силы.

Гравитационное притяжение бесконечно тонкой пластинки, а именно нижней, равно моменту тяготения, но пластинка целого, подвешенного блока и т. д. испытывает притяжение, равное конечному моменту ускорения, но, умноженное на толщину пластинки, все же обладает лишь конечной силой.

Все дело в том, что некоторый ряд подчиненных друг другу моментов контактного притяжения порождает момент конечной величины, который хотя и невозможен как движение (ибо это имело бы своим следствием бесконечную скорость), но возможен как сопротивление силе удара как живой силе, разрывающей блок.

Действительно, разрыв призмы прорезающей ее поверхностью от ее веса равен сумме моментов притяжений всех средних притяжений пластин, которые, отклоняясь, доходят до низшей точки (стало быть, подобно весу треугольника достигают половины силы).

II

О твердости (rigiditas) материи в противоположность жидкости

§

Субъективная весомость материи, т. е. определимость ее количества экспериментом взвешивания, предполагает твердость (сопротивление взаимно соприкасающейся материи тела при сдвигании) прямолинейного тела, названного *рычагом* (vectis), как двурукого коромысла весов, которое, опираясь на неподвижную точку (hypomochlium), движет с одинаковым моментом тяготения в противоположных направлениях два тяжелых тела как два веса, называемых грузом и силой, при этом сам рычаг мыслится без веса, просто по его принятой совершенной твердости. *Но как возможна такая твердость?*

В рычаге как машине еще до внешне движущих сил взвешивания следует мыслить внутреннюю движущую силу, а именно силу, благодаря которой возможен сам рычаг, как таковой, т. е. материя рычага, которая, стремясь по прямой линии к точке опоры, сопротивляется сгибанию и перелому, чтобы сохранить твердость рычага. Эту движущую силу нельзя усмотреть в самой материи машины, иначе твердость, от которой зависит механическая возможность весов, была бы использована в качестве основания для объяснения взвешивания и получился бы порочный круг.

Следовательно, должна существовать невесомая материя, посредством которой и посредством движения которой возникает твердость самого коромысла весов (vectis).

Таким образом, должна существовать невесомая материя, благодаря движению которой становится возможной субъективная весомость, стало быть, и твердость как условие весомости. Однако для этой материи и всякое тело (рассматриваемое как машина), всякий рычаг должны быть проницаемы, так как она внутренне проникающая материя и не есть поверхностная сила.

Должна существовать невесомая материя, вызывающая твердость коромысел весов как тела, и сама эта материя невесома.

Эта теория может быть лишь такой, для которой всякое физическое тело проницаемое, иначе пришлось бы положить в основу другую машину как причину твердости рычага, который сам есть весомое тело, и впасть в порочный круг при объяснении весомости.

Эта материя, которая сама должна была бы мыслиться как субъективно невесомая, так как она ни в каком направлении не весит и в то же время была бы несжимаемой, содержала бы движущую силу для твердости весов.

Следовательно, уже в *понятии* весомости (ponderabilitas obiectiva) a priori допускается и предполагается проникающая все тела материя, обладающая первоначально движущими силами, и нет необходимости эмпирически переходить в физику (посредством наблюдения и эксперимента) или выдумывать гипотетическое вещество для объяснения явления взвешивания; здесь это вещество скорее постулируется.

Итак, твердость сама собой вытекает из понятия механической весомости. Каким образом движущие силы материи порождают и единственно могут порождать твердость — это другой вопрос.

Материя, порождающая твердость, должна быть невесомой. Но так как она должна быть также *внутренне проникающей,* ибо она чисто динамична, то ее дóлжно мыслить *несжимаемой* и распространенной во всем мировом пространстве как существующий сам по себе *континуум,* идею которого уже, впрочем, придумали под названием эфира не на основе опыта, а a priori (ведь никакое чувство не может узнать механизм самих чувств как предмет этих чувств).

Должно существовать нечто *негативно жидкое,* что несжимаемо и в качестве всепроникающей материи придает vectis твердость, благодаря чему он делает возможной весомость. *Положительно жидкая* материя, будучи весомой и *капельной, сжимаема.*

Именно по этой причине подобную материю мыслят также как невоспринимаемую, ибо органы восприятия

сами зависят от ее сил. — Но мы не назовем ее ни жидкой, ни твердой материей, а назовем материей, которая делает все тела такими или другими, после того как растяжимая материя на их месте (non per vim locomotivam) действует посредством встряхивающего движения и приводит в движение их элементы в зависимости от весомости и растяжимости.

Положительная жидкость есть или материя, упруго отталкивающаяся во взаимном соприкосновении, например воздух, или материя, которая придает силу отталкивания каждой другой весомой материи, а сама несжимаема.

Твердость, благодаря которой материя способна в качестве машины проявлять движущую силу, сама нуждается, таким образом, в движущей силе, создающей самое машину (а именно силу сжатия весомых и отталкивающих друг друга частей при помощи невесомой материи, ограничивающую их одним направлением, от которого они не могут отклоняться) в частях рычага, стало быть, нуждается в движущей силе другой материи, которая сама невесома, для того чтобы наделить плечи рычага твердостью как притяжением или равноценным ему действительным, но внутренним движением по их прямой линии, без чего не могло бы быть никакого рычага как инструмента взвешивания, а сама материя рычага была бы субъективно невесомой.

Итак, должна существовать некоторая невесомая материя, проникающая все тела (в том числе и чаши весов), стало быть, сама невесомая; однако с таким свойством всепроникновения и соответствующим ему свойством каждого другого тела испытывать всепроникновение (быть проницаемым для всех тел) она несжимаема благодаря самой себе, отчего зависит *твердость* материи, но эта материя в то же время...

Твердость каната, стержня и опоры, на которой покоятся три простые машины.

О внутреннем свойстве движущих сил материи, но не о внешнем отношении — relation; о жидкости в противоположность твердости.

Стержень, нитка, клин.

§

Внутренняя движущая сила материи как *рычаг*, способная двигать весомое тело, есть твердость этой материи и пригодность быть машиной. — Все машины, стало быть и рычаг, предполагают присущую материи особую движущую силу, главным образом под влиянием которой части такого тела стремятся к сохранению своей машинной формы, будь то стержень, канат или основание поверхности.

Должна быть невесомая материя, которая движет благодаря внутреннему движению частей весомого тела не механически, а динамически (не благодаря внешне движущим, а благодаря внутренне движущим силам), иначе дефиниция не выходила бы за пределы порочного круга. — Но для такого тела, как твердое коромысло весов, каждое весомое тело должно быть *проницаемым,* так как каждая часть тела должна касаться непосредственно каждой весомой внутренней части коромысла весов, значит, должна быть проницающей не в качестве *поверхностной силы,* а как наполняющая пространство, занимаемое телом в субстанции.

Следовательно, твердость тела как машины есть сложение его материи из таких разнородных во всем своем веществе частей, что эти части, внутренне встряхивающее движение которых сгоняет однородные части материи в пучки пластинок, лучей и ниток, должны принимать такую структуру, в которой невесомое вещество, будучи первоначально движущим, из-за разнородности этих частей само должно создать множество встряхиваний, [благодаря] которым больше всего сопротивляется смешению частей их сдвигание, и таким образом вещество переходит из жидкого состояния в твердое.

Из эмпирического учения о природе мы можем узнать, что всякая жидкая материя принимает структуру, когда она переходит из *жидкого состояния* в *твердое.* Но что твердое состояние делает первоначально возможным жидкое состояние только с помощью сил, содействующих созданию структуры посредством определенной модификации (не посредством прибавления

или убавления различного рода особой материи), и что благодаря стряхивающим движениям оно может быть приведено в жидкое состояние, с этим не все согласны, хотя кристаллизация водных растворов, например солей, превращающихся в камни и металлы, всюду доказывает этот закон.

Полностью однородная, следовательно, настроенная на одинаковый тон в отношении внутренних встряхиваний материя была бы всегда жидкой.

Радикальная жидкость.

§

О переходе из жидкого состояния в твердое и наоборот

Затвердение жидкой материи и *превращение* твердой материи *в жидкость* (rigescentia et liquefactio) суть действия природы, которые, если мы остаемся в рамках одного лишь перехода от метафизических начал естествознания к физике и, стало быть, при априорных принципах, не переходя в физику (разве только в химию) и не впадая в эмпиричность, могут из предварительно принятых понятий выявить основание и способ, делающий возможным затвердевание и превращение в жидкое состояние.

Понятие количества материи, поскольку это количество измеряется движущими силами *физически*, но не с помощью пространственной величины (математически), непосредственно и a priori ведет к понятию *весомости* и вместе с ним — к понятию весов, т. е. к первой простой машине, к *рычагу*, т. е. к твердому прямолинейному телу, которое приводят в движение три мертвые силы в трех точках его: силы, груза и в точке опоры, которая мыслится неподвижной *.

* Твердость *рычага* как инструмента для взвешивания не может быть заменена твердостью натянутой пружины, так как пространство сжатия или растяжения пружины не может быть, как при рычаге, разделено по априорному правилу, а должно быть установлено опытом частично при помощи рычажных весов из-за грозящей опасности неравенства напряжения.

Однако твердость, сопротивляющаяся *сгибанию* (как у рычага), должна отличаться от твердости, противодействующей *разрыву* весов, которые приводятся в движение при помощи троса с роликом (trochlea) просто или сложно (polyspastus) также по механическим законам; эта твердость может быть названа косвенной твердостью, следовательно, она все еще должна сопротивляться жидкости (не только по степени, но и по роду), так как трос (или нитка), туго натянутый, может быть приведен в *состояние* твердости (например, жильная струна), но сам по себе он твердое тело.

Субъективное понятие весомости (ponderabilitas subiectiva) есть возможность измерения количества материи при помощи весов, которые представляют собой твердое прямолинейное тело, т. е. коромысло весов (vectis), которое само по себе можно рассматривать как невесомое (обладающее бесконечно малым весом), но именно поэтому представляется как наделенное внутренними силами, стремящимися в противоположных направлениях по этой прямой линии и сопротивляющимися всякому изменению формы. — Объективное понятие весомости (ponderabilitas obiectiva), т. е. возможность определять количество материи как веса при помощи рычага, при равенстве момента ускорения посредством тяжести есть у всех тел (на одинаковом расстоянии от центра Земли) взвешивание (ponderare).

Жидкостный огонь улетучивается быстрее из воды, чем возвращается в нее.

Летнего тепла недостаточно для того, чтобы расплавить лед, возникший путем кристаллизации от холода.

Субъективная весомость, однако, возможна, только если предположить невесомую материю, которая порождает твердость рычага и первоначально есть внутренне движущая материя. Ведь всякая внешняя сила, движущая как машина, опять-таки предполагает твердость рычага движущих сил, которые стремятся в противоположных направлениях по прямой линии.

Однако невесомая, но внутренне непосредственно движущая тело материя должна проникать это тело,

т. е. тело должно быть для нее проницаемым, сама же она должна быть *несжимаемой* (incoërcibilis), стало быть, наполняющей своей расширяемостью все пространства без перемещения и внутренне возбуждающей материю в ее местонахождении. В самом деле, если бы она не была такой...

Несжимаемая материя в то же время невесома, т. е. тело для нее проницаемо, и наоборот. В самом деле, взвешивание предполагает сжимание несжимаемой материи, но если эта материя проходит сквозь все тела (даже сквозь чаши весов или содержащий их сосуд), которые должны ее сдерживать, то она не может быть взвешена. Наоборот, если указанная материя невесома, т. е. если она, быть может, есть часть материи, равномерно наполняющей все пространства (как обычно представляют себе эфир), стало быть, не тяготеющей в своей стихии, то она также и несжимаема.

Твердость материи как движущая сила тела, поскольку она может быть движущей в качестве *рычага* (vectis), предполагает внутреннюю силу, гонящую части тела по прямой линии друг против друга и противодействующую их сдвиганию и изменению их формы. Дать дефиницию возможности другой, чем твердость, движущей силы, уже нельзя, так как эта дефиниция создала бы порочный круг. В самом деле, рычаг сам есть весомое тело (коромысло весов), и взвешивание при его помощи, т. е. измерение количества материи, есть эксперимент, уже предполагающий твердость рычага. — Следовательно, должна существовать жидкая невесомая материя, однако лишь в отношении другой общераспространенной первоначально движущей материи, которая не перемещает (locomotiva), а движет на одном и том же месте (interne motiva), и так как она всегда есть лишь часть материи, равномерно наполняющей все пространство (как, например, представляют себе эфир) согласно правилу: elementa in loco eiusdem speciei non gravitant, в отношении ко всеобщему распространению материи сравнительно (не абсолютно) *невесома*...

О твердой гибкости в отличие от жидкости.

A

О затвердевании (rigescentia) жидкого

В основу должна быть положена материя, которую нельзя мыслить твердой, но которая, как радикальная жидкость, считается первой причиной всех других весомых жидкостей, внутреннее беспрестанное встряхивание которых превращает в твердые тела определенной структуры и фигуры разнородные части, распространенные во всякой весомой материи, и таким образом приводит их из жидкого состояния в твердое посредством той же движущей силы, которая вызывала жидкое состояние только из-за разнородности взаимопроникающих материй, формирующихся в волокна (лучи), пластинки и колоды (по трем измерениям пространства) в зависимости от их специфической весомости, материй, растворенных в упомянутой первоначальной жидкости. При этом их внутреннее движение ослабевает, и потому эти материи соединяются то в маленькие, разнообразно формирующиеся и, таким образом, затвердевающие бесформенные части тела путем постепенного сгущения, то в целые куски быстро образующихся форм через сращение по определенному правилу (посредством кристаллизации); далее, те же самые силы, которые породили жидкость, вызывают также переход весомой материи из жидкого состояния в твердое (rigescentia), как и, наоборот, из твердого состояния в жидкое (deliquescentia). — Так расщепляются твердые части образовавшихся из жидкости тел при распаде, причем специфически различные материи служат причиной затвердевания только благодаря этой разнородности материй и их соединению в наслоения, пучки и пластинки через специфическое различие в встряхивании их частей. — Полностью однообразно смешанные материи оставались бы жидкими, если бы они не разъединялись в состоянии покоя.

Во всем этом теория нисколько не основывается на опыте и ничего не заимствует из физики, а опирается лишь на понятия возможности тех или иных действующих причин по законам движения, поскольку

они a priori делают возможным опыт и предшествуют как необходимое предположение для эксперимента.

§

Итак, следует допустить существование материи, которая делает возможной твердость материи, вообще необходимую для весомости, благодаря постоянным ударам своей движущей силы; сама же эта материя, глубоко проникая [в тела], приводит и *весомую* жидкость, и весомые твердые тела к механическому движению.

Но именно эту материю до́лжно в то же время рассматривать как *несжимаемую* (incoërcibilis), а каждое тело само по себе — как проницаемую (durchgänglich) материю, иначе она не могла бы в качестве машины, которой она движет, проникать в *субстанцию* не только virtualiter, но и localiter. Таким свойством приводить тело в движение в соприкосновении эта материя существенно отличается от тяготения, которое осуществляет это на расстоянии.

Но всякая несжимаемая материя в то же время невесома и наоборот. — — Следовательно, качество материи, поскольку мы вынуждены мыслить ее, исходя из априорных принципов, следует усматривать в материи, которая проникает все тела в субстанции (materia interlabens) и приводит каждое тело в жидкое или твердое состояние, а сама первоначально жидка. — Твердость, однако, двояка: твердость притяжения и твердость отталкивания. Твердость отталкивания — это движущая сила при помощи рычага, твердость притяжения — при помощи веревки, намотанной на валик. — Гибкость и т. д. — а) твердость рычага, в) веревки, намотанной на валик, с) опоры (hypomochlium). Разламываются от давления, рвутся при растяжении и шлифуются (делаются гладкими) при скольжении по кривой поверхности. Катящийся вниз по кривой поверхности шар уже есть сложная машина.

Жидкость есть несжимаемость первоначально жидкой материи, которая субъективно невесома, несмотря на то что все жидкие материи, взятые в целом, весомы

объективно. Всепроникающий эфир есть как бы воспринимаемое пространство.

Слоистость весомой материи составляет сжимаемость материи, которая сама по себе несжимаема.

Твердое тело по этой причине *гибко* и не туго (напряжено благодаря внутренним силам). — В теле животного кости и жилы (а также мышечные волокна) тверды и негибки. — Среднее между негибким и тугим есть, например, желатин.

О невоспринимаемой материи, встряхивающее движение которой делает возможной твердость рычага, а также силу сцепления нитки, к чему следует отнести также силу сцепления основной поверхности.

О превращении твердого в жидкое

Этот акт, поскольку он происходит в твердом теле благодаря движущей силе особой материи, называется ***плавлением*** (solutio deliquescens). Ведь, кроме того, может быть и *растворение* одной жидкости посредством другой, которое уже нельзя так называть.

Мы видим, что если материя из своего состояния твердости должна перейти в жидкое, то сложение (Komposition) этого вещества должно перейти в разложение (Dekomposition), а слоистость, причина твердого состояния, — в равномерное расширение элементов этой весомой материи (например, когда град превращается в дождевые капли); при этом действии движущих сил первоначальная жидкость вновь превращает распад в однородную смесь.

Не исследуя причин такого изменения посредством наблюдения, что привело бы нас к некомпетентному вторжению в физику и ее эмпирические принципы, а интересуясь лишь *понятием* такого явления, каково это явление и какие априорные *выводы* можно из него сделать, [мы можем сказать, что] это понятие ведет к понятию *несжимаемого* вещества (materia incoërcibilis), которое, следовательно, есть внутренне первоначально движущее вещество и проникает всю субстанцию; оно восстанавливает эту смесь разнородного,

превращая ее в однородную, без чего не могла бы существовать никакая весомая *жидкость*.

Что, наконец, должно существовать некое невесомое и вместе с тем несжимаемое, распространенное во всем мировом пространстве, проникающее все тела в субстанции и происходящее от начала всех времен колебательное (из-за попеременного притяжения и отталкивания) движение жидкой материи, которая, как гипотетическое вещество, не находит своего подтверждения в наблюдении и эксперименте, так как это вещество выше всякого опыта, связанного с применением машин, а может происходить только из понятия возможности опыта и составляет переход из элементарной системы к системе мира...

Мы видим, что это прямо противоположное затвердеванию действие природы — сложение вещества в первом случае противопоставляется деформированию во втором случае, и смесь неоднородных материй [и превращение ее в] однородную смесь вернула бы твердое в жидкое состояние.

О динамически движущих силах материи, поскольку они лежат в основе механических движущих сил

В трех простых машинах основаны на динамически движущих силах не только твердость (противоположность жидкого состояния), но и тугость (как противоположность гибкости) и шероховатость (как противоположность гладкости и скользкости при сдвигании противодействующих друг другу твердых поверхностей). — Эти силы, однако, можно усмотреть в конечном итоге только в идее *первоначально* (primitive) движущей себя внутренне и весомой, а потому внешне *постоянной* (perdurabiliter) жидкости (названной, быть может, эфиром), которая, поскольку она несжимаема, также невесома по отношению ко всему тому, что занимает мировое пространство, и связывает таким образом элементарную систему движущих сил с системой мира посредством априорных понятий, при этом нет необходимости вторгаться в область физики.

1) Примечание

Машины — это твердые (не жидкие) тела, которые своей формой (фигурой) внешне и своим внутренним соединением (структурой) способны перемещать другие весомые материи (жидкие или твердые). Простые твердые машины — это: а) рычаг, который негибок, в) веревка, намотанная на валик, и с) *кривая поверхность* как опора приведенного в движение тела, которая называется клином, когда тело, будучи движимым двумя такими наклоненными друг к другу поверхностями, само двигает посредством давления или удара. — Не скользящее, а катящееся на кривой поверхности тело есть уже сложная машина; прямая, но вращательно движимая поверхность есть винт.

Материи из *жидкого* и твердого (например, капиллярные трубки), действующие друг на друга в отношении их взаимного притяжения или отталкивания во внешнем соприкосновении (а не в растворении), представляют собой смешанные рычажные устройства (machinae hybridae) весомости капельножидкого, поскольку это последнее теряет в весе именно из-за этого соприкосновения.

2) Примечание

Первоначальная жидкость сжимаема только через самое себя и невесома относительно всякой другой жидкости, так как она содержит совокупность всепроникающей материи, для которой всякое тело как чаша или коромысла весов проницаемо и которая не стремится к падению ни в каком направлении, стало быть, не может быть притягиваема, следовательно, субъективно невесома.

Твердость, которая противодействует не как противоположность жидкости напряжению притягивающих друг друга по прямой линии частей при полной гибкости, т. е. противодействует разрыву, — это твердость *нитки* (например, твердость, на какую можно делить мышцы). Твердость же, которая сопротивляется раз-

лому, а не сгибанию, есть *ломкая* твердость (например, твердость *кости*, стекла и т. п.). Первая твердость искусственна (factitia), вторая — естественна (naturalis). Цыпленок, только что вылупившийся из яйца, имеет в своих мышцах волокнистой твердости значительно больше, чем ломкой твердости.

Только игра *эфира* может сделать возможной движущую силу машин. О твердости гибкого (кости и мышечные волокна).

Tenacitas est vel glutinosa vel lentescens — студенистый или слизистый.

Твердые гибкие тела. Канат — капиллярные трубки.

Движущиеся в толще или в потоке.

Жидкая несжимаемая материя расширяема, но и сжимаема через самое себя.

Связность твердого, которая сдвигаема (ибо связность весомого жидкого всегда сдвигаема), принадлежит к отношению между двумя телами, каждое из которых стремится к сохранению своей формы. — Или несвязно твердое, распыленное (pulveris).

То, момент движения чего конечен, следовательно, живая сила с бесконечно малой толщиной пластинки в диаметре. — Ломкие и крошащиеся (распыленно-разрываемые lacryma vitrea) или тягучие (malleabilis), растяжимые тела...

Отполированные таким образом [тела] при освещении отражают собственный свет как самосветящиеся. Металлы. Там, где полировка производит, как у Хладни, продольные полосы на поверхности, так как эти полосы, ставшие текучими от трения, приобретают свои специфические дрожания...

Третья категория движущих сил материи. Отношение этих сил в качестве тел

Тяжесть (ponderositas) твердого, поскольку в отношении веса одно твердое *подчинено* другому (ponderositas subordinata), когда одна часть стержня висит *на* другой, а не *рядом*...

При этом призма (с углами или цилиндрическая) представляется по равной величине висящих друг на друге частей, расположенных не рядом друг с другом, а друг под другом, начиная от самых тонких пластинок, лежащих друг под другом и держащих вес призмы благодаря притяжению, до той длины ее, когда она разрывается от собственного веса; при этом мы сперва рассматриваем ее как ломкое тело (части которого разъединяются, не сдвигаясь), а затем и как гибкое (ductilis), во всяком случае также как ковкое (malleabilis) тело.

Призматический мраморный блок (или такой же стержень из стекла) с вершиной вверху, где он прикреплен веревкой, при совершенно равной толщине должен сломаться от собственной тяжести (из чего легко заключить, что этот блок, прикрепленный горизонтально, но несгибаемо как коромысло [весов] к стене, *раскололся* бы от собственной тяжести); при этом мы не принимаем в соображение какой-либо гибкости и допускаем лишь, что притяжение соприкасающихся поверхностей простирается только до соприкосновения, не распространяясь дальше определенного отрезка материи и не проникая внутрь, и на этом отрезке оно сжимаемо. — Пластинку, которую мы можем мыслить лежащей непосредственно на плоскости сечения, можно допустить сколь угодно тонкой (например, как тончайшую позолоту); этим нисколько не увеличится его примыкание к плоскости сечения призмы, хотя бесконечное множество расположенных друг на друге равных пластинок составляет призму, вес которой при известной длине призмы превосходит притяжение пластинки.

Если количество твердой материи, взаимно притягивающей только в соприкосновении (пластинки по ее толщине), бесконечно мало, то *момент* ее ускорения, как мертвая сила, должен привести к *конечной* скорости (ведь если бы сама скорость также была бесконечно малой, то всякая движущая сила превратилась бы в ничто). — Следовательно, именно *живая сила* удара (и встречного удара) в динамическом отношении поверхностного притяжения твердого тела, которое, будучи

подвешено, благодаря притяжению держит собственный вес *, двигает этот груз.

О сжимаемости материи посредством всепроникающего вещества.

О жизненной силе, воспроизводящей самое себя.

Если дан удельный вес такой твердой призмы, то ее длина во всех призмах, состоящих из данного рода материи, одинакова, какова бы ни была ее толщина, так как они, расположенные параллельно рядом друг с другом, стремятся к разрыву. — Если сила связности такого цилиндрического гибкого тела как бы бесконечна по сравнению с весом его, от которого тело разрывается (как, например, сила связности льняной нитки или многих плотно прилегающих друг к другу параллельных ниток), то сцепляемость есть чисто линейное притяжение (linearis) без ее сдвигания во втором измерении, а именно в толщине; тугое механическое притяжение каната есть динамическое притяжение, которое противодействует гибкости только благодаря подвешенной к канату тяжести как машины (trochlea) и при всей гибкости сопротивляется разрыву (ruptio), каковое движение противоположно движению раскалывания при помощи клина как поверхностной связности твердого в направлении, перпендикулярном к нему, и представляет собой [третий вид] машины — кривую поверхность.

Тягучую связность ковкого (cohaesio ductilis, а также malleabilis), в котором подвешенные тяжести сдвигают материю, не разрывая ее, в сравнении с *ломкой* связностью (cohaesio fragilis), при которой это происходит и от которой зависит прочность (например, стали в напильнике или алмаза при разрезании хрупкого), следует отличить от связности, которая от своего веса не разрывается, какова бы ни была длина нитки,

---

* Эту живую силу, чисто механически движущую, не следует смешивать с жизненной силой, которая есть органическая сила и действует в направлении цели. Жизненная сила действует согласно идеям и движет в соответствии с нематериальным принципом; следовательно, для элементарной системы естествознания она трансцендентна и относится к понятию системы мира, представление о котором возвращается от идеи целого к частям.

привязанной к прочной неподвижной точке. В самом деле, более сильное натяжение нитки, вызванное ее собственным весом, есть нечто совершенно иное, чем натяжение, вызванное подвешенным на ней чужим весом. Ведь если первые (а именно [продольные] волокна) переплетаются с последними, то вместе с этим растет и число внутренних вибраций первых как натянутых шнуров продольной связности, и их собственный вес пропорционален натяжению, которое имеет тем больше вибраций, чем длиннее шнуры. Если эти продольные волокна рассматривать как пучок висящих рядом друг с другом от верхнего узла или головки параллельных между собой волокон, разделенных таким образом до бесконечности, то связность их оказывает одинаковое везде сопротивление разрыву от собственного веса; однако в жидкой призме, ставшей твердой, так не происходит, например металлическая проволока из ломкого вещества должна устранить не линейное, а поверхностное притяжение и своим весом привести к сдвиганию частей и утончению проволоки вплоть до ее разрыва.

Все движущие силы (vires moventes) противоположны друг другу в качестве движущих (realiter) как $+a$ и $-a$, а не только логически как a и non a. Охваченные *действительно противоположным* движением, они называются vires agitantes, и если эти силы находятся в состоянии притяжения и отталкивания попеременно — живыми силами (не жизненными силами).

Если материя, связанная в одно целое, мыслится как система внутренних, постоянно возбуждающих сил, не перемещающих (vires locomotivae), а движущих внутренне (interne motivae), то она мыслится как движущаяся по динамическим принципам натурфилософии; если же она locomotiv, то по механическим принципам.

Продольное волокно, поскольку оно состоит из многих параллельных волокон, никогда не разрывается от собственного веса.

Сложенные слоями, [волокна рвутся], только если их разрезают поперечно.

Превращенные в жидкость, [они рвутся] всегда.

Нитяное притяжение (linearis) — по одному измерению, пластиночное притяжение — по двум измерениям со сдвиганием, блочное притяжение — по трем измерениям, а именно благодаря весу и весомости.

Тяжесть льняной нитки не уменьшается с уменьшением длины, ибо [ее] части притягивают друг друга лишь по длине, а не одновременно по толщине и по плоскости сечения, в отличие от металлической проволоки, ибо она стала бы более тонкой раньше, чем оборвалась бы. — Прочность (tenacitas).

Металлические нити. Отполированные тела; среди них расплавляющиеся от трения поверхности и соединяющиеся в лучах, как если бы они излучали собственный свет. Эфир.

IV

О движущих силах материи по их модальности

Постоянная продолжительность (непрерывность) движения, поскольку оно покоится на априорной основе, есть необходимость (perpetuitas est necessitas phaenomenon); и в той мере, в какой степень движения не уменьшается от продолжительности движения в целом, движущая сила неисчерпаема (inexhaustibilis). — Поскольку она не перемещает (locomotiva), а движет первоначально и внутренне, то, будучи воспроизводительной, начало ее имеет одинаковую степень с продолжительностью, и эта всепроникающая, невесомая и несжимаемая материя ограничена в пространстве и времени только самой собой.

Вот почему этот эфир как гипотетическое вещество некоторого рода движущих сил (например, как тепловая или световая материя) нельзя произвольно ввести в физику, к которой он в действительности не относится; он относится только к *переходу* от метафизических начал естествознания к физике и лишен всяких положительных свойств. Действие невесомой, несжимаемой, несцепляемой и неисчерпаемой, охваченной непрерывной сменой притяжения и отталкивания на одном и том же месте материи, которая, не уменьшаясь,

сохраняется как принцип возможности опыта относительно пространства и времени в абсолютной *совокупности* движущих сил материи в их движении, после того как материя начала движение, — это действие постулируется.

В метафизических началах естествознания пространство и время — это только формальные условия системы движущих сил материи и совокупности опыта этой системы. В физике они нашли бы реальные условия связи этих сил фрагментарно (sparsim), а элементы их — эмпирически.

Однако в одном лишь переходе от метафизических начал естествознания...

Когда мы мыслим первое начало движения материи в мировом пространстве, мы должны также мыслить его целое, объединенное своими внутренними силами и ограничивающее само себя. Ведь без допущения такого целого нельзя было бы мыслить никакого начала движения. Это — положение, относящееся к метафизическим началам естествознания; и так как дóлжно мыслить и соответствующее этой форме *вещество* (materia ex qua), то это вещество должно быть лишено всех физических свойств (непроницаемости, веса, связности, твердого и жидкого состояния) — пусть называют его теплородом или эфиром, — как всякая материя, которая обладает указанным выше свойством и мыслится первоначально и постоянно возбуждающей.

Нельзя, однако, изображать это вещество как *гипотетическое,* собственно говоря, эмпирически заимствованное из физики и возведенное таким образом в принцип движущих сил материи (например, теплород) и называть его так; ведь это вещество есть лишь порождение мысли, не предмет возможного опыта, а понятие единственно возможного средства осуществлять опыт, поскольку сам опыт может быть первоначальным воздействием движущих сил материи на наши чувства.

Учение о переходе от метафизических начал естествознания [к физике] имеет дело прежде всего с полным делением движущих сил материи по их притяжению и отталкиванию, так как это деление может быть

произведено a priori, еще до того, как речь пойдет о его законах. — Сюда относится и деление твердости, [во-первых], на твердость, противоположную жидкому состоянию, и, во-вторых, на твердость, противоположную гибкости, сопротивляющейся разлому, но не разрыву. Гибкому противоположно ломкое (например, ломкость стекла, особенно в lacryma vitrea и в граните).

Спрашивается, может ли льняная нитка разорваться от собственной тяжести, как, например, металлический трос, поскольку ее нельзя растянуть в длину и тем самым сделать более тонкой? Я отвечаю, что такая нитка, пусть бесконечно длинная, начиная с верхней точки, к которой она прикреплена, нигде не оборвалась бы, хотя такая же подвешенная на ней тяжесть оборвала бы ее в толще, ибо параллельное деление нитки бесконечно, так как одна часть примыкает к другой, однако при большем утончении диаметр уменьшается пропорционально квадрату примыкающих друг к другу плоскостей. Или, скорее, потому, что у металлических ниток момент движения ускоряется; если же толщина этих ниток не уменьшается, то все они должны разорваться в одно мгновение.

Должна существовать материя, благодаря которой возможна практическая весомость, причем эта материя сама не имеет веса; должны существовать сжимаемость, внешне не сжимаемая, сцепление без внутренней связности и, наконец, наполнение всех объемов тел без исчерпывания или уменьшения этого всепроникающего вещества и именно потому, что все механически, т. е. внешне, движущие силы как явления возможны только через динамические движущие силы, а действие этих сил делает возможным опыт. Материя с этой своей первоначально и непрестанно возбуждающей силой (названная теплородом, но без примешивания какого-либо действия на чувства) постулируется здесь на основе априорного принципа, т. е. согласно необходимости этих движений не как гипотетическое вещество, а как вещество, с притяжения и отталкивания всех частей которого как абсолютно целого с самого начала начинается движение (состояние, далее необъяснимое),

ибо такое отношение внутренне движущих сил действительно тождественно понятию абсолютного целого действующих причин движения, но первая причина в своем акте (как всякое первое событие), конечно, необъяснима.

Так как к механически (т. е. внешне) движущим производным силам и к их возможности требуются еще динамически и первоначально возбуждающие силы, которые делают возможными сами машины как тела, то следует постулировать абсолютное, существующее само по себе целое материи, которая внутренне и первоначально приводится в движение притяжением и отталкиванием и движет благодаря им, независима от механически движущих сил, следовательно, мыслится как невесомая, несжимаемая, несцепляемая и неисчерпаемая, стало быть, всепроникающая материя как основа элементарной системы всех динамически движущих сил; эта материя (под именем ли теплорода или эфира) не есть гипотетическое вещество для объяснения явлений (ведь в таком случае она была бы представлена как эмпирически обоснованная, а не как данная a priori); как принцип целокупности первоначально и постоянно возбуждающего движения ее следует постулировать разумом в некоторой системе первоначально движущих сил.

Всякий переход от одного принципа познания явлений к другому, поскольку этот переход формален, происходит a priori. Те принципы, которые касаются материального и подчинены первым, — эмпирические. Первые принципы суть conceptus factitii.

Philosophiae naturalis principia mathematica доходят только до учения Гюйгенса о живых силах, возникающих из движения.

Ньютон сначала упоминает principia dynamica, которые представляют собой особое притяжение (оно не только phaenomenon). Но разве натянутая нитка не есть особая сила притяжения, даже когда на ней висит свинец?

Динамически.

Твердость натяжения (tensio) есть factitia; она есть твердость или каната из растений, или метал-

лической нити. — Твердая сцепляемость поэтому не напряженна, она может быть гибкой; она противоположна только жидкостной сцепляемости.

Расширяемость невесомо жидкого, движущего, не будучи locomotiv, заключает в себе постоянность движущих сил и неощутима, так как это невесомо жидкое всепроникающе и служит причиной и твердого, и весомо жидкого.

$+a$ и $-a$ — постоянный антагонизм движущих сил. Или одновременно противодействующие: математические начала естествознания. Гюйгенс, рассматривающий центральные силы из действительного движения по кругу или непрерывно следующие друг за другом действие и противодействие движения притяжения и отталкивания. Pulsus или как следствие однажды начавшегося и само себя продолжающего движения всепроникающей материи динамически или pulsus весомой, механически движущей материи.

Дефиниция

Под понятием теплорода я подразумеваю всепростирающуюся, всепроникающую, внутренне во всех своих частях равномерно движущую и постоянно охваченную этим внутренним движением (agitatio) материю, которая составляет занимающее (ocupans) как основное вещество все мировое пространство и в то же время наполняющее (replens) его, абсолютное, существующее само по себе целое, части которого на своем месте (следовательно, не перемещая, а равномерно встряхивая), непрерывно воздействуя друг на друга и на другие тела, сохраняют систему в постоянном движении и как внешний объект чувств содержат движущие силы.

Эта материя вследствие названных выше атрибутов характеризуется также негативно как невесомая, несжимаемая, несцепляемая и неисчерпаемая, так как противоположность этих свойств противоречила бы упомянутым выше свойствам. — Весомость, сжимаемость, связность и исчерпаемость предполагают движущие силы, которые противодействуют упомянутым свойствам и устраняют их действие.

Аксиома

Рассуждая субъективно, существует только один внешний опыт, так как существует только одно пространство.

Движущие силы материи, занимающие пространство или наполняющие его, находятся во всеобщей активной связи друг с другом и объективно представляют собой систему, возникающую не эмпирически из опыта, а a priori из понятия возможности одного опыта и в самом своем понятии содержащую существование одного абсолютно целого этих сил.

Примечание

Существует только один опыт, и если говорят об опыте во множественном числе, то это лишь недоразумение, ведь под этим понимают только *восприятия* (осознанное эмпирическое представление об объекте), которых, конечно, много. — ***Всеобщность*** же понятия опыта следует здесь брать не *дистрибутивно*, когда одному и тому же объекту приписывается много признаков, а *коллективно*, т. е. как единое целое, требуемое для единства возможного опыта, который следует мыслить не фрагментарно (как сбор восприятий), а необходимо как систематически возникающий из рассудка. В самом деле, совокупность возможных восприятий, которые как законы предполагают в своем понятии также всеобщность (стало быть, и необходимость), находится в противоречии с самой собой, так как эмпирические положения всегда связаны с другими эмпирическими условиями (circumstantiae) и продвигаются от одного признака к другому до бесконечности. Объект одного всеобъемлющего опыта есть в то же время единичное (individuum). Формальное в единстве возможного — это то, что должно быть дано a priori.

То, что не может быть предметом опыта — лишенное вещей пространство и лишенное действий время, — субъективно не относится к одному возможному опыту; и атомистика, которая с этой целью сооружает элементарную систему опыта из этих составных частей (atomi

et inane), сама по себе противоречива, так как, с одной стороны, нет абсолютно неделимой материи, с другой стороны, пустое пространство не предмет возможного восприятия, стало быть, и не объект опыта.

Теорема

Существует абсолютное и единственное целое материи с вышеназванными атрибутами, которое есть не гипотетическое вещество для удобного объяснения тех или иных явлений, а доказуемое a priori вещество, которое под названием *теплород* (но не связанное с чувством, которое мы называем теплом) составляет целое, существующее само по себе и постоянно возбуждающее внутренне через свои движущие силы.

Коллективная всеобщность.

Примыкание друг к другу есть связность субординации, продольное соединение — связность координации.

Движущие силы воздействуют на чувства и тем самым они объект внешних восприятий, на основании которых мы прежде всего [что-то] познаем на опыте.

Объективно имеется предмет внешних чувств, т. е. материя (dabile), а *субъективно* — материя в целом в одном опыте (cogitabile); ведь внешне существует только одно пространство (так же как внутренне только одно время), и все предметы внешних чувств находятся в состоянии активного отношения этих чувств к опыту; в самом деле, то, что не относится к опыту (пустое пространство, будь оно замкнутое или охватывающее), не предмет возможного опыта, т. е. материя. Опыт же есть познание связанной в одну систему совокупности восприятий (не просто их агрегат). А восприятия — это воздействия *движущих сил материи* на субъект в системе этих сил в одном возможном опыте. Следовательно, понятие теплорода по присущим ему, согласно дефиниции, атрибутам сходно с понятием соответствия и воздействия теплорода в отношении некоторого возможного опыта, т. е. представление о существовании теплорода относится к

опыту. Иными словами, теплород не есть чисто гипотетическая вещь, принятая для объяснения тех или иных относящихся к опыту явлений (ens rationis), а действительная вещь, обоснование которой как *основы* первоначальных действий материи в пространстве содержит в себе высший принцип перехода от метафизических начал естествознания к физике. Этот принцип, однако, следует рассматривать не как эмпирический — он не выведен из опыта (в таком случае он был бы выведен из физики), — а как установленный для опыта a priori *, стало быть, как необходимый.

Примечание

Доказательство существования теплорода ведется здесь не синтетически, путем *расширения* понятия свойств материи, а аналитически, только путем разложения того, что содержится в этом понятии (путем *объяснения*), стало быть, по *принципу тождества*. А именно показывается, что допущение материи, [составляющей] основу возможности опыта (который в свою очередь основывается на движущих силах материи и их соединения), сходно с понятием опыта как целого, причем доказывается, что это понятие необходимо согласуется с возможностью одного опыта. Но то, что́ с ним согласуется, само есть предмет опыта,

* То, что́ a priori недоказуемо и тем не менее должно быть доказано, должно заимствовать свое доказательство из опыта. Здесь, однако, мы сталкиваемся с принципом опыта, так как положение, которое, хотя и нельзя доказать *из* опыта, все же может иметь доказательную силу *для* опыта и его возможности и объективно могло бы быть названо априорным положением, но в то же время субъективно — положением опыта. Называть его так мы имеем право ввиду характера *необходимости*, который оно предполагает в своем понятии.

Смешное отвращение, которое те, кто не знает Критики чистого разума, ощущают, когда полагают извлечь чистые принципы разума, обеспечивающие им полную достоверность, только из эмпирического, в котором при отсутствии всеобщности нет никакой достоверности, — это отвращение есть своего рода horror vacui logicus, трудно изгоняемый из поверхностных умов.

т. е. существует такая вещь, как то, что мыслится в понятии теплорода.

То, что могло бы удивить в этом доказательстве, — это неожиданная легкость его. Это удивление, однако, исчезает, как только становится известно, что объект (quaest) есть *единичное* (ens singulare); ведь теплород как основа всех движущих в пространстве сил, представленная во *всеобщности* своего действия, выражает здесь не *дискурсивную* всеобщность (предиката, который приписывается всему, что входит в тот или иной род), а *коллективную* всеобщность, которая приписывается только *совокупности* (материи), абсолютному целому в понятии теплорода.

Начинать следует не с объекта, а с опыта субъекта и с того, что́ этот опыт может содержать. — Если теплород по a priori присущим ему атрибутам представляет движущие силы материи как объективное целое и вместе с тем содержит в соответствии с этим понятием субъективное целое (совокупное единство) всех восприятий в одном опыте, то существование теплорода сходно с понятием согласия восприятий с одним возможным опытом; ведь единство объективно в отношении движущей материи, но и субъективно в отношении совокупного единства принадлежащих к одному опыту представлений как субъект движущих сил.

Итак, положение о существовании теплорода согласуется с опытом (как абсолютным единством). О теплороде категорически утверждают, что он *основа* движущих сил материи (абсолютно дан) и не есть чисто гипотетическое вещество, которое приходится принять, чтобы объяснить явления, и доказательство...

Примечание

Это доказательство из-за своей легкости в известной мере подозрительно, ибо оно кажется лишь объясняющим (аналитическим), а не расширяющим (синтетическим), и содержащим лишь некое логическое отношение. В действительности же это есть метафизи-

ческое отношение, а именно отношение согласия многообразного [содержания] эмпирических созерцаний с одним опытом, и это касается перехода от метафизических начал естествознания к физике.

N. B. Механически движущие силы — это те, которые сообщают другим движение, которым они сами наделены. Динамически движущие силы — это те, которые [действуют] автоматически, например притяжение.

ПРИМЕЧАНИЯ

УКАЗАТЕЛИ

БИБЛИОГРАФИЯ

ПРИМЕЧАНИЯ*

Переводы помещенных в этом томе сочинений Канта даются, как и в предыдущих томах, по изданию Прусской академии наук: *Kants* Gesammelte Schriften, за исключением работы «Успехи метафизики», перевод которой сделан по изданию 1804 г.

Сверка перевода выполнена М. И. Иткиным. При сверке сочинения «Антропология» был учтен французский перевод: *I. Kant.* Anthropologie, trad. par I. Tissot, Paris, 1863.

Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане

«Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht». — Поводом к написанию этой статьи послужила заметка в газете «Gothaische gelehrte Zeitungen» от 11 февраля 1784 г., в которой на основании одной из бесед Канта характеризовались его философско-исторические воззрения. Поскольку Канту не приходилось ранее специально высказываться по вопросам философии истории, он счел необходимым выступить со статьей, которая внесла бы ясность в вопросы, затронутые заметкой, и вместе с тем показала, как с точки зрения трансцендентального идеализма должна быть понята всемирная история.

В выражении «во всемирно-гражданском плане» подразумевается конечная, высшая цель всей истории человечества, всех народов, наций и рас. Поскольку практический разум представляет собой, по Канту, чистое нравственное сознание, априорный принцип которого составляет категорический императив, высшей целью всемирно-исторического процесса оказывается осуществление этого принципа посредством установления справедливого гражданского правового устройства, или этического государства. Достижение этой высшей цели не может быть результатом стихийного развития человечества, оно должно быть плодом его целесообразной и разумной деятельности, следствием просвещения, развития культуры. Человек есть сначала природное

---

* Составлены Т. И. Ойзерманом (общие примечания) и Ц. Г. Арзаканьяном.

существо, которое лишь постепенно становится разумным, культурным, способным к господству над природой и к рациональной организации своей совместной жизни с другими людьми. Только противоречия (антагонизм, по терминологии Канта), столкновения человеческих интересов, эгоизм, честолюбие и тому подобные страсти и стремления, непосредственно противоречащие нравственному идеалу, могут быть средством, ведущим к осуществлению этого идеала; развитие социального зла неизбежно для достижения в конечном итоге высшего общественного блага.

Идеал человечества — «всеобщее правовое гражданское общежитие», который Кант обосновывает умозрительными соображениями о тайном, т. е. непостижимом для человеческого разума, плане природы и конечном предназначении человека на земле, в действительности представляет собой идеализированную программу буржуазно-демократических преобразований. Главное в достижении этого идеала составляет, по мнению Канта, обеспечение личной свободы *всех* членов общества и гармоническое сочетание этой свободы с законами, одинаково обязательными для *всех* граждан. Примыкая к теоретикам французского и немецкого Просвещения, Кант возлагает свои надежды на развитие (благодаря распространению знаний и преодолению предрассудков) *разумного* эгоизма индивидов, все более осознающих неразрывную связь своих интересов с интересами других людей, всего общества в целом и, наконец, всего человечества. С этих позиций Кант осуждает феодальные порядки как противоречащие замыслу природы, как бы предопределившей, чтобы люди сами создали свое счастье и благосостояние, достижимость которого обеспечивается заложенной в человеческом разуме способностью к беспредельному совершенствованию.

Кант не имеет представления о противоречиях, которые порождает правовой строй (буржуазная демократия, республика), основывающийся на частной собственности на средства производства. Однако он в общем правильно констатирует, что этот правовой порядок не устраняет противоречий между людьми, противоположности их интересов, эгоизма и т. п. В этом смысле он как бы подходит к пониманию ограниченности этого правопорядка, но считает ее неизбежной, непреодолимой, поскольку человек есть разумное *животное* и присущий ему «чистый практический разум» может получить адекватное выражение лишь в бесконечном процессе совершенствования всего человеческого рода в целом.

Одну из важнейших необходимых предпосылок правового строя, обеспечивающего посредством законов (ограниченного принуждения) свободу личности, составляет, согласно Канту, мир между народами, установление «законосообразных внешних отношений между государствами», исключающих войну между государствами, которую Кант характеризует как хаотическое состояние межгосударственных отношений, постоянно затрудняющее «медленную работу» внутреннего совершенствования образа мыслей граждан. Главным средством преодоления войны и противоречий между государствами Кант считает длительную

работу просвещения, воспитания, нравственного совершенствования каждого человека. Что же касается экономических, политических условий, необходимых для установления вечного мира между народами, то Кант относит их к разряду эмпирических и второстепенных обстоятельств, рассмотрение которых не входит в задачу философского исследования, хотя и не исключается им. Таким образом, философско-историческая концепция Канта носит ясно выраженный идеалистический, априористический характер. Как отметили Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии» (в своем анализе «Критики практического разума» Канта), эта концепция представляет собой спекулятивное выражение политической слабости немецкой буржуазии, идеологи которой обосновывали вполне реальные политические требования, исходя из идеалистической абстракции «доброй воли». Это, однако, не исключает глубоких диалектических догадок о противоречивом характере прогрессивного развития человечества, которые высказываются Кантом в этом и других его сочинениях.

* * *

Работа была опубликована в «Berlinische Monatsschrift», 1784, IV, S. 385—411. Впоследствии неоднократно переиздавалась в различных сборниках мелких работ Канта и в собраниях сочинений. На русском языке статья была издана в 1910 г. в сборнике «Родоначальники позитивизма» (пер. И. А. Шапиро, вып. 1, СПб.).

[1] К названию своего небольшого сочинения Кант присовокупил следующее примечание: «Одно место из кратких сообщений в двадцатом номере «Gothaische Gel [ehrte] Zeit[ungen]», 1784, 12. Stück, 11. Februar, S. 95, которое взято из моей беседы с одним ученым, бывшим у меня проездом, заставляет меня дать объяснение, без которого это место остается непонятным». Это место в указанной, выходившей в Гота газете, которое имел в виду Кант, следующее: «Излюбленная идея господина профессора Канта заключается в том, что конечная цель человеческого рода — достижение наисовершеннейшего государственного устройства, и он желает, чтобы какой-нибудь философски мыслящий историк предпринял попытку создать в этом плане историю человечества и показать, насколько человечество в различные периоды приближалось к этой конечной цели или удалялось от нее и что́ следует делать для достижения ее». — *5.*

[2] *Аббат де Сен-Пьер* (Abbé Saint-Pierre, Charles-Irenée Castel de, 1658—1743) — французский теолог. Кант здесь имеет в виду его популярное в то время сочинение «Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe». Utrecht, 1713 («Проект вечного мира». Утрехт, 1713), в котором он доказывал возможность установления вечного мира между народами. В 1760 г. Жан-Жак Руссо сделал «Извлечение из «Проекта вечного мира»» («Extrait du Projet de paix perpétuelle de M. Abbé de Saint-Pierre»); русский перевод «Извлечения...» см. в сб. «Трактаты о вечном мире».

М., 1963. Подробнее об отношении Руссо к проекту о вечном мире см. настоящее издание, т. 4, ч. 2, примечание 8 на стр. 447—448. — *16*.

[3] Согласно учению Эпикура, мельчайшие частицы мира — атомы, которые разделяет пустота, — благодаря многочисленным случайным столкновениям, образованиям и разрушениям в конце концов могут привести к возникновению той или иной вещи. Кант иронизирует по поводу мнений тех, кто полагал, что наступление идеальных отношений между государствами может быть делом случая, в частности результатом одной лишь доброй воли или разумности правителей. — *16*.

[4] О преимуществе первобытных людей («диких», или «дикарей») или «состояния дикости» Ж.-Ж. Руссо писал в основном в своих сочинениях: «Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes», Amsterdam, Rey, 1755; «Du contrat social ou principes du droit politique...». Amsterdam, Rey, 1762 (см. русские переводы: *Жан-Жак Руссо*. О причинах неравенства между людьми. Пер. С. Н. Южакова, СПб., 1907; *Жан-Жак Руссо*. Об общественном договоре, или Принципы политического права. М., 1938. — *18*.

[5] *Хилиазм* (от древнегреческого «chiliás» — тысяча) — в христианской теологии и религии учение о тысячелетнем царстве праведников после «второго пришествия» Христа. — *19*.

[6] *Фукидид* (ок. 460 — ок. 400 до н. э.) — крупнейший древнегреческий историк, которого на Западе считают основоположником так называемой прагматической историографии. Автор «Истории Пелопоннесской войны» (войны между демократическими Афинами и олигархической Спартой в 432—401 гг. до н. э.). Первый из историков, пытавшийся выявить определенные связи и социальные причины событий упомянутой войны. Свой взгляд на историю он излагает на первой странице своего сочинения (см. *Фукидид*. История, т. 1, пер. Ф. Мищенко, под ред. С. Жебелева, М., 1915, I, 1), которую и имел в виду Давид Юм (*David Hume*. Essays Moral, Political and Literary, Volume I, Essay XI. Greene and Grose. London, 1898, III, 414). — *22*.

Ответ на вопрос: что такое просвещение?

«Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?» — эта небольшая статья, опубликованная в 1784 г., непосредственно примыкает к напечатанной в том же году работе Канта «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» и представляет особый интерес для характеристики социально-политических и философско-исторических воззрений немецкого мыслителя. Куно Фишер полагает, что в этой статье Кант отвергает идеи Просвещения XVIII в. (см. «История новой философии», т. V, СПб., 1906, стр. 259). В действительности же Кант развивает идеи и французского и немецкого Просвещения с позиций своего философского учения. Просветители осуждали феодальный строй как систему общественного устройства, противоречащую человече-

ской природе, подавляющую естественные стремления личности противоестественными установлениями; они проповедовали веротерпимость (а иногда и атеизм), доказывали необходимость личной свободы, в особенности же свободы слова и свободы совести, и полагали, что провозглашаемые ими социальные задачи могут быть разрешены *распространением просвещения*, преодолением заблуждений, моральным совершенствованием личности и социальных учреждений.

Кант в своем понимании Просвещения примыкает к его наиболее выдающимся представителям, но вместе с тем идет дальше их, преодолевая в известной мере некоторые свойственные им наивные представления. Для него Просвещение — необходимая, обусловленная самой природой разума, историческая эпоха духовного возмужания человечества, эпоха перехода от несовершеннолетия к совершеннолетию. С этой точки зрения эпоха, предшествовавшая Просвещению, не была чем-то противоречащим человеческой природе; это было духовное несовершеннолетие человеческого рода, причиной которого, по мнению Канта, был не недостаток ума, а недостаток решимости и мужества *самостоятельно* пользоваться им. Значит, сущность Просвещения заключается не просто в распространении знаний, а в развитии активности человеческого разума, который должен не просто усваивать истины, но осознать свое суверенное положение, свое естественное право верховного судьи. Нельзя, конечно, сказать, что такая постановка вопроса была совершенно чужда предшествующим просветителям, однако у Канта она выражена с гораздо большей определенностью.

Разум должен быть освобожден от опеки. Для этого надо преодолеть не только внешние препятствия (наличие «опекунов», т. е. феодальных властителей и их советников, министров и т. д.), но также внутреннее сопротивление сознания, привыкшего к пассивному, нерассуждающему подчинению. Просвещение требует, таким образом, борьбы против того отрицательного (в частности, лености и трусости), которое свойственно человеческой природе, — достаточно вспомнить учение Канта о зле, изначально присущем человеческой природе, т. е. не представляющем собой чего-то наносного, внешнего.

Выступая против несостоятельных представлений о «неестественности» эпохи, предшествующей Просвещению, Кант, однако, не дает исторического объяснения этой эпохи, сводя все дело к первоначальным особенностям человеческой натуры, которые могут быть ограничены и, возможно, даже преодолены только в результате длительного процесса самовоспитания, морального совершенствования человеческого рода. Так же как и другие просветители, Кант недооценивает необходимость революционной ломки тех социальных учреждений, которые стоят на пути просвещения. Он даже утверждает, что «никогда нельзя посредством революции осуществить истинную реформу образа мыслей», так как революция понимается им не как глубокое социально-экономическое преобразование, а просто как политический переворот, развязывающий страсти и ставящий на

место одних властителей других. Что же требуется для повсеместного распространения просвещения, для реализации каждым человеком своего призвания мыслить самостоятельно? Для этого необходима только свобода «во всех случаях публично пользоваться своим разумом». Публичным применением собственного разума Кант называет выступления ученых перед читающей публикой. Такого рода свобода, по мнению Канта, не должна быть ограниченной, так как она ни в каком случае не может нанести ущерба государству, выполнению установленных им законов. Что же касается «частного применения разума», осуществляемого должностным лицом или подданным, то оно должно быть ограничено определенными рамками, чтобы не нарушать установленного властями порядка. В этом смысле Кант соглашается с известным заявлением Фридриха II, в котором он видит воплощение духа просвещения в современную ему эпоху: рассуждайте сколько угодно и о чем угодно, но повинуйтесь! В этой постановке вопроса в условиях феодальной Германии, в которой уже назревала необходимость коренных социальных преобразований, несомненно, проявляется стремление слабой немецкой буржуазии к компромиссу с господствующими феодальными сословиями. Заявляя, что «наш век есть век Просвещения, или век Фридриха», восхваляя политику веротерпимости, которую проводил этот король, воспринявший некоторые идеи французских просветителей, Кант вместе с тем далек от того, чтобы переоценивать успехи просвещения в Германии. Предстоит еще весьма многое сделать, чтобы осуществить, выражаясь языком Канта, первоначальное назначение человеческой природы, заключающееся в непрерывном движении вперед, которому, как подчеркивает Кант, не может, не должна противостоять никакая сила.

* * *

Статья была опубликована в «Berlinische Monatsschrift», 1784, IV, S. 481—494. На русском языке издается впервые. Пер. Ц. Г. Арзаканьяна.

1 Кант имеет в виду Фридриха II, короля Пруссии, который любил изображать из себя «друга и покровителя» наук и искусств. — *29*.

2 Кант здесь опять имеет в виду Фридриха II, короля Пруссии. — *34*.

3 *Бюшинг* (Büsching, Anton Friedrich, 1724—1793) — немецкий геолог, географ и статистик, профессор философии и теологии в Гёттингене, преподавал также в Петербурге (1761—1767). В 1773—1787 гг. издавал в Берлине еженедельник «Wöchentliche Nachrichten von neuen Landcharten, geographischen, statistischen und historischen Büchern und Sachen». — *35*.

4 «Berlinische Monatsschrift», 1784, 9. Stück, S. 193—200. Статья Мендельсона озаглавлена «Über die Frage: Was ist Aufklärung?» («Относительно вопроса: что такое просвещение?»). — *35*.

Рецензия на книгу И. Г. Гердера «Идеи философии истории»

«Recension von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit». — Непосредственным поводом для написания рецензии на книгу Гердера послужила просьба немецкого издателя Христиана Готфрида Шютца, обратившегося с письмом к Канту, в котором он сообщал, что намерен издать новую литературную газету начиная с 1785 г., и просил Канта написать для газеты рецензию на книгу Гердера.

Эта рецензия свидетельствует об отрицательном отношении Канта к философско-историческим (так же как и к натурфилософским) спекулятивным построениям Гердера (Herder, Johann Gottfried, 1744—1803), которые рассматривались им как «догматическая метафизика», источник которой — «некритическая» безудержная фантазия, пытающаяся выйти за пределы всякого возможного опыта. В статье «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784) Кант разъясняет, что с точки зрения трансцендентальной философии можно указать лишь некоторые априорно мыслимые, дедуцируемые из понятия чистого практического разума основные направления и конечную цель истории человечества, все же остальное должно быть предоставлено эмпирическим исследованиям. Совершенно иную позицию занимал Гердер. В книге «Идеи философии истории человечества» он пытался, опираясь на ограниченные фактические данные, раскрыть переход от неорганической природы к живым существам, растениям, животным и наконец к человеку, в котором, по мнению Гердера, совершеннейшим образом соединены все вещества природы, все ее силы и потенции. Человек рассматривался Гердером как высший цвет природы, а все другие живые существа — как ступени к достигнутому в человеке совершенству организации природных сил. Но и это совершенство не предел. Ставя вопрос об обитателях других планет Солнечной системы, Гердер допускает, что они достигли более высокой ступени развития, к которой рано или поздно приобщится и человек. Движущей силой этого непрерывного прогресса и совершенствования Гердер считал невидимые органические силы, внутренне присущие материи, одушевляющие ее. Благодаря действию этих сил возникают все ступени иерархии живых существ и человек становится не только высшей ступенью в восходящем ряду земных творений, но и соединительным звеном между земным и божественным.

Кант отдает дань гердеровскому таланту, его свободомыслию и творческой фантазии, однако он считает, что сочинению Гердера не хватает логической точности в определении понятий, тщательности доказательств. Все эти необходимые для научного исследования качества Гердеру заменяет способность всюду найти аналогии, смелое воображение, субъективная убежденность. Такой способ философствования Кант рассматривает как пережиток «докритической» эпохи.

Следует, однако, отметить, что к недостаткам Гердера Кант относит и идею развития, которую этот мыслитель пытался при-

менить к природе, человеку, обществу. С этой точки зрения Кант подвергает критике положение Гердера о невидимых *органических силах*, которые, не обладая сознанием или разумом, образуют тем не менее источник всего разумного и целесообразного. Поскольку Гердер совершенно недостаточно подкрепляет эту органицистскую концепцию фактическими данными, Кант полагает, что он объясняет то, что́ мы не понимаем, тем, что́ мы понимаем еще меньше. При этом Кант упускает из виду, что гипотеза Гердера о невидимых органических силах представляла собой попытку обосновать идею самодвижения материи, правда не без уступок теологии. Но и эта идея, так же как и идея развития природы, неприемлема для трансцендентального идеализма. С точки зрения трансцендентального идеализма природа есть совокупность чувственно данного, систематизированного согласно априорным принципам рассудка. Поэтому Кант и отвергает идею Гердера о генетической связи и трансформации видов и в особенности его идею о родстве человека с животным миром.

Столь же несостоятельной кажется Канту одна из основных идей гердеровского учения о становлении человека, идея о *решающем* значении прямохождения, которое, согласно Гердеру, возвысило человека над всеми животными и привело к возникновению человеческих чувств и разума. С точки зрения трансцендентального идеализма прямохождение имело своей причиной развитие человеческого разума, а не наоборот. Кстати сказать, эту мысль Кант высказал еще в своей рецензии на сочинение итальянского анатома Москати относительно различия в строении животных и людей, опубликованной в 1771 г. (см. настоящее издание, т. 2, стр. 441).

Критика Кантом философии истории Гердера имеет, следовательно, как положительную, так и отрицательную стороны: с одной стороны, эта критика вскрывает слабости философско-исторической спекуляции, но, с другой стороны, она выявляет ограниченность самого Канта, который вследствие своего агностицизма, априоризма и «критицизма» не заметил гениальных догадок Гердера, его историзма, диалектических попыток вскрыть взаимосвязь, единство, развитие природы и человека. Призывая Гердера «обуздать свой пылкий гений» и таким образом найти «под ногами твердую почву», Кант отвергает не только неосновательную претензию на познание сверхчувственного, но и вполне рациональные попытки углубиться от познания чувственно воспринимаемых явлений к познанию их непосредственно не наблюдаемой сущности. Кантовская критика философско-исторического учения Гердера выявляет несовместимость трансцендентального идеализма с теорией развития, неприменимость кантовского «критицизма» к тем проблемам теоретического естествознания, которые Кант пытался решать в «докритический» период, в частности в своей космогонии. Таким образом, в этой небольшой работе наглядно выявляются не только органические пороки идеалистической философии истории Гердера (и других философов-идеалистов), но и не менее существенные пороки философии самого Канта.

* * *

Рецензия Канта была помещена в газете «Jenaer allgemeine Litteraturzeitung» N 4, 1785. Рецензия вышла анонимно, так как Гердер, по мнению Канта, был весьма чувствителен к критике. Однако то, что автор рецензии — Кант, ни для кого не было секретом. Кант написал рецензию и на вторую часть труда Гердера, однако дальнейших томов Кант не рецензировал. Обе рецензии Канта на книгу Гердера были изданы вместе в «I. Kants sämmtliche kleine Schriften». Königsberg und Leipzig, 1797—1798, Bd. III, S. 207—238. На русском языке публикуется впервые. Пер. Ц. Г. Арзаканьяна.

[1] В начале своей рецензии Кант переписал весь титульный лист книги Гердера, на котором есть также данный автором эпиграф на латинском языке. Эпиграф этот — строки одной из сатир римского поэта и сатирика Персия (Persius, Flaccus Aulus, 34—62 н. э.)

«Кем быть тебе велено богом
И занимать суждено средь людей положенье какое.
Это познай...»

(«Римская сатира». М., 1957, стр. 98). — *39*.

[2] *Палингенез* (от древнегреческих «pálin» — снова, вновь — и «génesis» — возникновение, зарождение) — преобразование горных пород; у Канта — воссоздание жизненных форм предков. — *48*.

Метафизические начала естествознания

«Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft». — По замыслу Канта «Критика чистого разума» (как и последующие две «критики») должна была служить введением, обоснованием и предварительным очерком новой «критической» метафизической системы, идею которой Кант противопоставлял старой, «некритической» метафизике, претендовавшей на сверхопытное теоретическое знание. По учению Канта, такое знание может иметь лишь «практический» характер, т. е. представлять собой необходимое моральное убеждение, достоверность которого доказывается не теоретически, а одним только существованием нравственного сознания. Новую метафизическую систему Кант подразделял на две основные части — метафизику природы и метафизику нравов. Данное сочинение, следовательно, относится к первой части кантовской системы.

В соответствии с «Критикой чистого разума» Кант определяет природу как совокупность всех предметов наших чувств, т. е. предметов возможного опыта, или как чувственно данный мир явлений. Опыт бывает внешним или внутренним. Предметы внешнего опыта называются материей, предмет внутреннего опыта — душой. Поскольку наукой может быть лишь система знаний, упорядоченная согласно принципам, которые обеспечивают аподиктическую достоверность и необходимую взаимосвязь положений науки, теоретическое естествознание возможно

лишь в той мере, в какой оно основывается на априорных принципах, т. е. предполагает метафизику природы. Поэтому, согласно Канту, наука о природе в отличие от эмпирического естествознания (которое не есть наука в строгом смысле слова) получает право называться таковой лишь от «чистой» своей части, т. е. от той, которая заключает в себе априорные принципы объяснений природы. Но познать что-либо a priori — значит познать его исходя из одной лишь его возможности. Сами по себе априорные понятия не могут привести к познанию природных вещей, которые существуют независимо от мышления. Для познания природных вещей необходимы еще соответствующие этим понятиям априорные созерцания, с помощью которых осуществляется конструирование понятий или математическое познание.

Исходя из этих сформулированных в трансцендентальной эстетике положений, Кант приходит к выводу, что учение о природе научно лишь постольку, поскольку оно носит математический характер. Этот весьма интересный с современной точки зрения, хотя и обусловленный господством механистического мировоззрения (механика, говорил еще Леонардо да Винчи, есть рай для математических наук), взгляд означает вместе с тем, с точки зрения Канта, отрицание возможности научной психологии, поскольку психика не есть нечто протяженное, а представляет собой предмет внутреннего чувства, к которому неприложима математика. Следовательно, метафизика природы, а также и теоретическое естествознание должны иметь своим предметом лишь *телесную* природу. Но и это положение, согласно Канту, требует уточнения. Так, например, химию, говорит он, следовало бы скорее называть систематическим искусством, чем наукой. О биологии и других науках о природе, лишь зарождавшихся в XVIII в., Кант, естественно, не упоминает. Таким образом, метафизика природы сводится к исследованию (в духе априоризма) теоретических оснований классической механики в том виде, в каком она сложилась в трудах Ньютона и его продолжателей.

Структура метафизики природы определяется, согласно Канту, категориальной структурой рассудка, т. е. теми классами категорий, которые даны в трансцендентальной аналитике и, по мнению Канта, исчерпывают всю способность суждения. Соответственно четырем классам категорий (количество, качество, отношение, модальность) метафизика природы делится на четыре части: форономию, динамику, механику и феноменологию. Не входя в специальный анализ каждого из этих разделов, укажем лишь на то, что в форономии (учение о законах движения, рассматриваемого самого по себе, независимо от производящих его сил; то же, что кинематика) движение трактуется как чистое количество безотносительно к тому, чтó движется, т. е. к материи. Поэтому материя здесь рассматривается просто как движущаяся точка в отношении к пространству, которое Кант называет относительным и материальным, поскольку оно заполнено материей и не существует вне нее. Но это относи-

тельное пространство должно быть мыслимо как находящееся в другом, неподвижном пространстве, не заполненном материей и потому абсолютном. Однако это не означает, что абсолютное пространство действительно существует; оно не может быть предметом опыта, так как, не заключая в себе материи, не составляет объекта восприятия. Тем не менее, как подчеркивает Кант, понятие абсолютного пространства есть необходимая идея разума. Таким образом, Кант отвергает положение Ньютона об объективной реальности абсолютного пространства (ибо последнее не может быть предметом внешнего чувства), но сохраняет понятие абсолютного пространства как априорное.

Поскольку в форономии не рассматриваются силы, вызывающие движение, постольку всякое движение можно трактовать «либо как движение тела в покоящемся пространстве, либо как покой тела и движение пространства в противоположном направлении с той же скоростью» (78). Неокантианцы Кассирер и Баух, ссылаясь на это и подобные ему положения, делают вывод, что Кант предвосхитил принцип относительности в том виде, как его сформулировал А. Эйнштейн. Однако этот вывод лишен серьезных оснований именно потому, что Кант ограничивает возможность такой трактовки рамками форономии, а его указание на то, что относительность движения делает возможным выбор различных систем отсчета, вполне согласуется с классической механикой, которая, конечно, учитывала принцип относительности движения, сформулированный Галилеем.

В динамике речь идет о силах, присущих материи и обусловливающих ее движение. Материя, согласно Канту, наполняет пространство не просто благодаря своему существованию, а благодаря особой движущей силе, отталкиванию. Непроницаемость, которая в классической механике принимается в качестве одной из исходных характеристик материи, объясняется Кантом как следствие «изначальной силы расширения», которая в свою очередь есть лишь следствие силы отталкивания каждой точки в наполненном материей пространстве. Однако признание отталкивания изначальной, образующей материю силой логически требует признания противоположной ему силы — притяжения, без которого материя не оставалась бы внутри каких-либо границ, т. е. рассеивалась бы до бесконечности. Отталкивание и притяжение обусловливают соответственно упругость и тяжесть, присущие материи и составляющие «единственные a priori усматриваемые всеобщие отличительные признаки материи». Единство отталкивания и притяжения, их взаимное ограничение составляют, согласно Канту, основную динамическую характеристику материи. При этом притяжение рассматривается как взаимодействие между материальными телами, совершающееся через пустое пространство (эмпирическая реальность которого, как указывалось выше, отрицается Кантом). Кант, следовательно, признает способность материи действовать на расстоянии; отрицание этой способности, утверждает Кант, по существу равносильно отрицанию силы притяжения. Из притяжения Кант

выводит всемирное тяготение и таким образом пытается дедуцировать открытый Ньютоном закон.

В добавлении к разделу о динамике Кант подчеркивает, что порядок рассмотренных им вопросов: реальное в пространстве (непроницаемость), образующееся вследствие силы отталкивания, и то, что́ негативно по отношению к нему (притяжение), и то, что́ есть следствие того и другого (ограничение), — в точности соответствует категориям суждений качества: реальности, отрицанию, ограничению. Таким образом, динамика (так же как и форономия) оказывается лишь экстраполяцией соответствующего раздела таблицы категорий кантовской трансцендентальной аналитики.

В метафизических началах механики Кант «метафизически» (априористически) истолковывает основные положения классической механики. Так, в качестве первого закона механики Кант формулирует положение, согласно которому количество материи в целом при всех изменениях остается одним и тем же. Кант не ссылается ни на Ломоносова, открывшего и экспериментально доказавшего этот закон, ни на Лавуазье, повторившего это открытие. Основой этого закона Кант считает положение «общей метафизики», что при всех естественных изменениях «ни одна субстанция не возникает и не уничтожается». Следует иметь в виду, что слово «субстанция» Кант употребляет не в смысле Спинозы, а в духе своей «Критики чистого разума», где субстанция толкуется как априорная категория, определенным образом синтезирующая чувственные данные. Далее Кант пытается доказать, называя это вторым законом механики, что всякое изменение материи имеет внешнюю причину. Способ доказательства весьма характерен для автора «Критики чистого разума»: раз материя — предмет внешнего чувства, следовательно, и причина ее изменения имеет внешний характер, поскольку материя не имеет «чисто внутренних определений и определяющих оснований». С точки зрения Канта, внутренним принципом, побуждающим к изменению состояния, может быть лишь желание или иное психическое состояние, связанное с чувством удовольствия или неудовольствия. Это положение Канта иллюстрирует не только свойственное ему механистическое понимание материи (как безжизненной по своей природе), но и субъективистский подход к определению материального, так же как и к разграничению внутреннего и внешнего.

Третьим законом механики Кант называет равенство действия и противодействия, пытаясь в отличие от Ньютона обосновать этот закон «метафизически». Свою заслугу Кант видит в том, что он «эмпирически» установленные законы механики доказывает априорно, исходя из категорий отношения, как они сформулированы в трансцендентальной аналитике, а именно из субстанции, причинности и взаимодействия.

В феноменологии — четвертой части кантовской метафизики природы — речь идет о применении к естествознанию категорий модальности: возможности, действительности и необходимости. Поскольку исходя из понятия движения самого по себе

безразлично, представлять ли тело движущимся в относительном пространстве или же пространство движущимся относительно тела, постольку прямолинейное движение материи в отношении эмпирического пространства предполагает представление о противоположном движении пространства, т. е. оно лишь *возможный* предикат материи. Круговое движение материи в отличие от прямолинейного не требует представления о противоположном движении относительного пространства. Поэтому оно есть *действительный* предикат материи. И наконец, третья теорема утверждает, что во всяком движении тела, посредством которого это тело движет другое, *необходимо* противоположное равное движение этого другого тела.

Таким образом, все три категории модальности применяются Кантом к рассмотрению связи предмета и движения. Феноменология в сущности лишь разъясняет и частью дополняет положения форономии и механики, но она необходима была Канту, чтобы полностью применить к естествознанию таблицу категорий, составляющих основу трансцендентальной аналитики.

На последних страницах своего сочинения Кант вновь возвращается к вопросу об абсолютном (или пустом) пространстве, пытаясь доказать, что те, кто отвергает его существование, как и те, кто признает его объективной реальностью, существующей безотносительно к сознанию, мыслят *догматически*. «Критическое» решение вопроса, с точки зрения Канта, заключается, с одной стороны, в признании априорной необходимости пустого, абсолютного пространства, а с другой — в отрицании его физической реальности. Этот дуализм априорного и эмпирического оправдывается Кантом с помощью положения о том, что решение коренных метафизических проблем возможно лишь путем анализа познавательных способностей, т. е. анализа гносеологических истоков этих проблем.

Кант, таким образом, предлагает возвратиться к «Критике чистого разума», которая исследует и определяет границы способности познания и в этой связи формулирует не только принципы, но и важнейшие выводы метафизики природы, т. е. натурфилософии (см. *И. Кант*. Соч., т. 3. Критика чистого разума, стр. 234—299).

С точки зрения Канта, его главный труд «Критика чистого разума», изданный в 1781 г., очерчивает основную проблематику «Метафизических начал естествознания», опубликованных в 1795 г. Если речь идет непосредственно об отношении между данными двумя *сочинениями*, то это, конечно, так, но если иметь в виду отношение между метафизикой и физикой Канта, между его трансцендентальным идеализмом и философией природы, то нетрудно показать, что это отношение оказывается обратным. Система трансцендентального идеализма Канта органически связана с ньютоновской механикой и евклидовой геометрией, и, как это ни парадоксально, она представляет собой в некоторых отношениях весьма последовательный, безбоязненно идущий до конца гносеологический вывод из их принципов, которые, однако, абсолютизировались Кантом (впрочем, в подобном грехе были

повинны все выдающиеся современники Канта). В этом смысле можно согласиться с французским исследователем философии и натурфилософии Канта Ж. Вюйеменом (Vuillemin), который указывает, что «значение основных положений «Критики чистого разума» может быть выявлено и объективно разъяснено только путем сопоставления их с соответствующими положениями «Метафизических начал естествознания». Несомненно, что физика Канта (так же как физика Лейбница) освещает его метафизику» *. Именно поэтому «исследовать горизонт его философии науки — значит исследовать также границы его критицизма» **. Но это не значит, конечно, что все содержание «Критики чистого разума» и философии Канта вообще может быть сведено к естествознанию (механике) XVIII в. и его философской интерпретации. Речь идет лишь о том, что механистическая ограниченность естествознания XVIII в. наложила свою печать на учение Канта и в значительной мере обусловила характерную для его философии историческую ограниченность (особенно сказавшуюся в его учении об априорности пространства, времени и категорий мышления). Не приходится сомневаться в том, что основные положения учения Канта (в том числе его априоризм, агностицизм и т. д.) имели не только естественнонаучные, но и глубокие социально-политические корни, что́ самым непосредственным образом сказалось, например, в провозглашенном им принципе примата практического разума над теоретическим. Не следует также забывать, что учение Канта, унаследовав прогрессивные философские традиции предшествующего периода, выдвигает такие вопросы (в первую очередь проблему логической всеобщности и необходимости, а также проблему диалектики разума), которые далеко выходят за пределы механистического мировоззрения и сохраняют свое значение для всего последующего развития философской мысли.

* * *

«Метафизические начала естествознания» были изданы в 1786 г. (Riga, Hartknoch). На русском языке публикуются впервые. Пер. В. П. Зубова.

¹ Русский термин «естествознание», традиционный перевод слова «Naturwissenschaft», не воспроизводит, к сожалению, важнейшего компонента этого слова — «Wissenschaft» (наука). — *60.*

² *Ульрих* (Ulrich, Johann August Heinrich, 1746—1813) — профессор, преподавал философию в Йене. Рецензия на книгу Ульриха «Institutiones logicae et metaphysicae» («Основоположения логики и метафизики») была помещена в газете «Allgemeine litterarische Zeitung», Jahrgang 1785, Bd. IV, Dec. 13. Анонимный рецензент критикует таблицу категорий, дедукцию чистых рассудочных понятий и т. д., считая, что некоторые

---

* *J. Vuillemin.* Physique et métaphysique kantiennes. Paris, 1955, p. 357.

** Ibidem.

категории (например, категории причины и общения) неприменимы к явлениям природы. — *63*.

[3] Кант имеет в виду свое сочинение «Пролегомены», § 13 (см. настоящее издание, т. 4, ч. 1, стр. 101—102). Ту же мысль Кант высказывает уже в небольшом сочинении «О первом основании различия сторон в пространстве» (см. настоящее издание, т. 2, стр. 376). — *74*.

[4] *Ламберт* (Lambert, Johann Heinrich, 1728—1777) — немецкий математик, физик, философ. Мысль, излагаемую Кантом, можно найти в трех сочинениях Ламберта: «Photometria seu de mensura et gradibus luminis, colorum et umbrae», 1760; «Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren», 1764, и особенно в «Kosmologische Briefe über die Einrichtung des Weltbaues», 1761 («Фотометрия, или Об измерении и степенях света, цветов и тени»; «Новый органон, или Мысли об исследовании и обозначении истинного», «Космологические письма об устроении Вселенной», где рассматриваемый вопрос излагается специально). — *92*.

[5] По вопросу о том, кого здесь имеет в виду Кант, Лейбница ли, Хр. Вольфа, Кестнера или Эйлера, мнения комментаторов расходятся. С наибольшей вероятностью, однако, можно считать, что речь идет здесь у Канта о Лейбнице; это явствует из дальнейшего текста, а также из неоднократных высказываний Канта о Лейбнице как о мыслителе, который в понимании пространства и времени был наиболее близок к взглядам Канта.Так, в своей работе «Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll» («Об одном открытии, согласно которому всякую новую критику чистого разума делает излишней более старая ее критика») Кант пишет: «Можно ли поверить, что Лейбниц, столь великий математик, пытался составлять тела из монад (тем самым и пространство — из простых частей)?» (Gesammelte Schriften, Bd. VIII, S. 248).

Учение Эйлера о пространстве, изложенное им в своем сочинении «Réflexions sur l'espace et le temps» (в «Histoire de l'Académie Royale des Sciences et belles lettres», à Berlin, Année MDCCXLIII, p. 324—333) — «Размышления о пространстве и времени», весьма далеко от кантовского понимания этих категорий и в некотором смысле даже противоположно ему.

О Кестнере Кант всегда отзывался с похвалой и восхищением как об ученом, к тому же он был его близким другом; однако нет особых оснований считать, что Кант имел здесь в виду именно его. Что же касается Ламберта, который также был его другом, то вряд ли Кант не упомянул бы его имя, если бы имел в виду его, так как в остальных случаях он это обычно делает. Хр. Вольфа Кант никогда не считал своим предшественником в понимании пространства и времени, как и не считал его великим математиком. — *104*.

[6] Перевод Кантом этого места несколько расходится с текстом Ньютона. У Ньютона сказано: «Если бы эфир или какое-либо иное тело или совершенно был бы лишен тяжести, или же

тяготел бы менее, нежели соответственно массе его, тогда (согласно Аристотелю, Декарту и другим), не отличаясь от других тел ничем, разве только формой материи, он мог бы изменением формы быть постепенно переведен в тело таких же свойств, как и те, которые тяготеют в точности пропорционально своим массам, и, наоборот, вполне тяжелые тела при постепенном изменении формы тогда могли бы постепенно утрачивать свой вес, и, следовательно, веса тел зависели бы от формы их в противность доказанному в предыдущем следствии» (*И. Ньютон.* Математические начала натуральной философии. Пер. Н. А. Крылова, Пг., 1915—1916, кн. III, следствие 2, предложение VI, теорема VI). — *114.*

[7] «Для того чтобы показать, что я не причисляю *тяжесть* к *существенным* свойствам тел, я добавил вопрос об исследовании причины этого свойства». — *115.*

[8] Имеется в виду волновая теория света Эйлера. Эйлер выдвинул ее в противовес теории излучения, обоснованной Ньютоном. — *120.*

[9] *Мариотт* (Mariotte, Edme, 1620—1684) — французский физик. Здесь речь идет о законе обратной пропорциональности объема газа и давления, который более известен под названием закона Бойля и Мариотта. — *124.*

[10] «Если плотность жидкости, состоящей из взаимно отталкивающихся частиц, пропорциональна сжимающему давлению, то отталкивающие силы частиц обратно пропорциональны расстояниям между их центрами. Наоборот, частицы, отталкивающиеся взаимно силами, обратно пропорциональными расстояниям между своими центрами, образуют упругую жидкость, плотность которой пропорциональна давлению» (*И. Ньютон.* Математические начала натуральной философии. Пер. с лат. А. Н. Крылова, кн. II, III, Пг., 1916, стр. 347). — *124.*

[11] Кант имеет в виду, по всей вероятности, следующее место в «Оптике» Ньютона: «Причина преломления светового луча не заключается в падении света на твердую и непроницаемую частицу тела, как обычно считают» (*Isaac Newton*, Optica, Liber II, Propos. VIII). — *131.*

[12] *Гилозоизм* (от древнегреческих «hýle» — вещество, материя — и «zoé» — жизнь) — учение о всеобщей одушевленности материи. Гилозоистические идеи существовали еще в античности, когда многие философы и ученые представляли себе то или иное природное явление как одушевленное. Фалес, например, считал, что магнит имеет «душу», т. е. жизненное начало, благодаря которому притягивает к себе железо. — *152.*

[13] *В конце Ньютоновой схолии.* — Знаменитая схолия занимает много страниц и содержит Ньютоново понимание времени и движения (абсолютного и относительного). См. русский перевод «Математических начал натуральной философии», кн. I, стр. 29—35. — *167.*

[14] «Распознание истинных движений отдельных тел и точное их разграничение от кажущихся весьма трудно, ибо части того неподвижного пространства, о котором говорилось и в котором

совершаются истинные движения тел, не ощущаются нашими чувствами. Однако это дело не вполне безнадежное» (*И. Ньютон.* Математические начала натуральной философии. Пг., 1915—1916, т. I, стр. 35). Ссылка Канта на издание 1714 г. неверна. Такого издания «Математических начал...» Ньютона не было. Имеется издание сочинения Ньютона 1713 г., по которому обычно и цитирует сам Кант. Следующее — последнее прижизненное издание — вышло в 1726 г. — *172.*

О вопросе, предложенном на премию Королевской Берлинской академией наук в 1791 году: Какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа?

«Über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat?» — вопрос этот был сформулирован академией еще в 1788 г. как вопрос, предназначенный для премии в 1791 г. Поскольку к указанному времени поступила лишь одна работа, академия продлила срок. По этой причине Кант работал над темой довольно долго и написал три варианта, однако ни один из них он не завершил и не представил на премию.

Работа Канта представляет особый интерес как краткое, подытоживающее развитие всей его философии, как изложение важнейших выводов, к которым пришел философ в «Критике чистого разума» и «Критике практического разума». Эти выводы Кант в соответствии с вопросом, поставленным Берлинской академией наук, рассматривает как действительные успехи, достигнутые метафизикой со времен Лейбница и Вольфа. Определяя метафизику как науку, которая от познания чувственно воспринимаемой действительности стремится рациональным путем перейти к постижению сверхчувственного, Кант утверждает, что эта цель недостижима для теоретического разума, ввиду чего высшая задача этого разума состоит в исследовании предпосылок всякого возможного опыта. Эту задачу, по мнению Канта, решила созданная им «трансцендентальная философия», изложенная в «Критике чистого разума». Таким образом, метафизика ограничивает свою задачу определением объема, содержания и границ априорного познания. Тем не менее Кант заявляет, что конечная цель чистого разума состоит в «расширении границ чувственного до сферы сверхчувственного». Поэтому и трансцендентальная философия имеет своей целью основание такой метафизики, цель которой есть указанная конечная цель чистого разума. Такая постановка вопроса находится в противоречии с основным положением философии Канта о принципиальной непознаваемости «вещи в себе» (сверхчувственного). Но это не просто противоречие между формулировками, а непосредст-

венное выражение дуализма философии Канта. Эта философия объявляет познание сверхчувственного невозможным, но вместе с тем доказывает, что стремление к нему составляет сущность теоретического разума (в отличие от рассудка, ограничивающегося синтезом чувственных данных). Однако теоретический разум, согласно Канту, обязан принципиально отказываться от каких бы то ни было положительных утверждений относительно сверхчувственного. Это, впрочем, не останавливает практического разума (нравственность), который основывается на теоретически не доказуемом, но морально необходимом допущении трансцендентного: бытия бога, индивидуального бессмертия и т. п. В этом смысле, говорит Кант, практический разум догматичен.

Несмотря на невозможность теоретического доказательства существования трансцендентных сущностей и невозможность их теоретического познания, можно иметь о них «практически-догматическое» познание, которое и составило бы «третью стадию метафизики, осуществляющую всю ее цель». Это «практически-догматическое» знание о трансцендентном Кант определяет как «веру практического разума».

Метафизика, таким образом, ограничивает, по Канту, теоретический разум, чтобы предоставить место религиозной вере, основные догматы которой (признание существования бога, бессмертия души, загробной жизни), хотя и не могут быть теоретически доказаны, составляют необходимое условие существования нравственного сознания. Но так как признание бытия бога, личного бессмертия и т. п. суть определенные утверждения, относящиеся к тому, что не может быть предметом опыта, и потому недопустимые с точки зрения теоретического разума, то Кант оговаривается, что в этом случае следует иметь в виду сверхчувственную вещь не самое по себе, а лишь в том отношении, в каком она может быть мыслима, чтобы соответствовать практически-догматическому нравственному принципу.

Таким образом, в кантовском ответе на вопрос, поставленный Берлинской академией наук, не только излагаются основные положения его «критической философии», но вместе с тем подчеркиваются в первую очередь консервативные выводы этой философии, а не та гениальная постановка вопроса о природе теоретического мышления, опытного знания, науки, о неизбежности диалектических противоречий в познании, о независимости нравственности от религии, в которой заключается выдающееся прогрессивное значение учения Канта в истории философской мысли. В этом сочинении еще в большей мере, чем в «Критике практического разума», Кант выступает не как разрушитель метафизики (как и любой попытки обоснования возможности сверхопытного знания), а как мыслитель, пытающийся спасти метафизику, дискредитированную, как указывал Маркс, французскими материалистами XVIII в., с помощью нового (трансцендентального) обоснования ее безусловной необходимости.

* * *

Рукописи Канта при его жизни изданы не были. Он поручил их своему приятелю Фридриху Теодору Ринку, который издал их сразу после смерти философа.

На русском языке работа была опубликована в «Трудах С.-Петербургского философского общества» (вып. VI) под названием «Успехи метафизики» (СПб., 1910, пер. Н. Лосского). При подготовке настоящего издания этот перевод взят за основу.

[1] Здесь разночтение: до К. Форлендера издатели (в том числе и первый издатель рукописей Ринк) давали текст в таком виде: «...что всякое познание начинается *не* только с опыта». Это противоречит «Критике чистого разума». Кант не мог иметь двух противоположных мнений по такому исключительно важному для его философии вопросу. Мы принимаем чтение Форлендера. — *197.*

[2] *Окказионализм* — см. настоящее издание, т. 5, примечание 35 на стр. 541.—*208.*

[3] *«Относится к субъекту».* У Канта в рукописи — «к объекту»; явная ошибка. Исправлено Хартенштейном и принято другими издателями, в частности Форлендером. — *231.*

[4] По свидетельству Ринка, в рукописи здесь пустое место, оставленное Кантом. — *236.*

[5] *Данаиды* — дочери мифического царя Даная (по преданию, их было пятьдесят), которые в первую брачную ночь убили своих мужей. В наказание они были осуждены в подземном царстве наполнять водой бездонную бочку. Работа или бочка Данаид — бесплодный труд. — *237.*

[6] Μετὰ τὰ φυσικὰ — в переводе означает по ту сторону физики, т. е. совокупность того, что лежит за пределами видимой природы, опыта и лишь умопостигаемо. — *241.*

[7] Кант, как известно, был решительным противником так называемого онтологического доказательства бытия бога и посвятил этому предмету специальный раздел в своей «Критике чистого разума» («О невозможности онтологического доказательства бытия бога»). Здесь Кант, по всей вероятности, имеет в виду Лейбница, которого он прямо называет в этой связи в указанном разделе «Критики чистого разума» (см. настоящее издание, т. 3, стр. 524). — *252.*

[8] *Филодоксия* (от древнегреческого «philodoxía» — славолюбие, честолюбие) — здесь любовь к мнимому знанию, к видимости знания вместо любви к знанию истинному, любовь к славе вместо любви к «мудрости» («философии»). — *255.*

К вечному миру

«Zum ewigen Frieden». — Эта работа исторически не первое сочинение, посвященное вопросу о путях и средствах уничтожения войн и установления вечного мира между народами. Проблема войны и мира во все времена волновала передовых мысли-

телей, и уже в древнеиндийской, а также в древнегреческой философии мы находим осуждение войн и постановку вопроса о вечном мире, обосновываемую этическими аргументами. В средние века идея вечного мира получила развитие в арабской философии, в частности в трактате Абу-Наср Мухаммеда Фараби (870—950), в книге Марсилия Падуанского «Защитник мира» (1324) и т. д.

Возникновение европейского гуманизма и последующее развитие буржуазного Просвещения также привели к постановке вопроса о вечном мире, что отражало протест третьего сословия против многочисленных и почти непрерывно продолжавшихся феодальных войн, разорявших и опустошавших и без того экономически слаборазвитые европейские страны. Одно из наиболее выдающихся произведений раннего буржуазного гуманизма, посвященных обоснованию идеи вечного мира, представляет собой трактат Эразма Роттердамского «Мольба мира» (1517). В XVI в. этой же теме посвятил свой труд («Боевая книжка мира», 1539) Себастьян Франк — левый идеолог религиозной реформации в Германии; оправдывая крестьянскую войну 1825 г. как восстание против угнетателей, С. Франк считал главной причиной войн существование социальной несправедливости.

Знаменитый чешский мыслитель Ян Амос Коменский (1592—1670) в своих трактатах («Необходимо только одно», «Всеобщий совет человеческому роду, и прежде всего ученым и благочестивым владетелям Европы, об исправлении человеческих дел») доказывал необходимость заключения международного договора, запрещающего войну и формулирующего условия мирного сосуществования и сотрудничества государств. В США эти же идеи развивал В. Пенн в сочинении «Опыт о настоящем и будущем мире в Европе» (1693).

В 1712 г. один из первых буржуазных просветителей во Франции, Сен-Пьер, публикует «Записку о сохранении вечного мира в Европе», а вслед за ним трехтомный «Проект вечного мира в Европе», в котором обосновывается необходимость союза суверенных европейских государств с целью предотвращения войн и обеспечения мира. Идеи Сен-Пьера оказали значительное влияние на Ж.-Ж. Руссо, что видно, в частности, по его сочинению «Суждение о вечном мире», которое вышло в свет в 1782 г. после смерти Руссо. (Подробнее об истории трактатов о мире см. в сб. «Трактаты о вечном мире». Под ред. акад. Ф. В. Константинова, вводная статья И. С. Андреевой «Вековая мечта человечества». М., 1963.)

Сочинение Канта «К вечному миру» существенно отличается от предшествующих философских работ на эту тему. Кант не ограничивается моральным осуждением войны и требованием установления вечного мира, а пытается доказать его неизбежность. В этой попытке следует отметить двоякого рода аргументацию — этическую и социологическую. Исходя из «Критики практического разума», Кант полагает, что категорический императив предписывает людям создание государства путем «первоначального договора», а также вечный мир между государствами.

Это неустранимое требование чистого морального сознания, реализация которого может быть, согласно Канту, лишь результатом исторического развития человечества, представляет собой, однако, не более чем долженствование. И Кант — в этом следует воздать ему справедливость — вполне сознает недостаточность морального фактора. Что же в таком случае делает *неизбежным* (как полагает Кант) установление вечного мира? Для ответа на этот вопрос Кант привлекает социологические аргументы, которые, несомненно, заключают в себе (но только в зародыше) идею объективной исторической необходимости и закономерности. Кант ставит вопрос: что делают независимые от человека условия его жизни для достижения цели, которую человеку вменяет в долг его собственный разум, или, говоря иными словами, каким образом объективные условия принуждают человека к тому, к чему его «обязывают законы свободы», но «чего он не делает»? Следует, конечно, иметь в виду, что речь идет не об объективных условиях, предпосылках, создаваемых человеческой деятельностью, общественным производством: Кант остается в рамках натуралистической постановки вопроса и соответственно этому говорит об объективном механизме человеческой природы, гарантирующем социальный прогресс и достижение вечного мира. При этом Кант говорит о противоречиях (антагонизмах, по его терминологии) между людьми, столкновениях их интересов, и в том числе, как это ни парадоксально, о войнах. Войны, по мнению Канта, привели к расселению людей по всей нашей планете, они же принудили людей регулировать отношения друг с другом с помощью специальных, устанавливаемых ими законов и норм. Эгоизм человеческих индивидов противопоставляет их друг другу, но тот же эгоизм вынуждает их вступать в отношения сотрудничества и взаимопомощи. То же имеет место и в отношениях между народами, эгоистические интересы и склонности которых, хотя и противодействуют друг другу, все же вынуждают их именно ради осуществления своих собственных целей устанавливать правовые нормы и содействовать их соблюдению, т. е. поступать так, как этого требует разум, категорический императив. Не прирожденная доброта человеческой натуры (о которой наивно рассуждали некоторые предшественники Канта), а стихийное развитие дисгармонии, негативного, злого в отдельных индивидах и в отношениях между ними с неизбежностью ведет, по Канту, к преодолению этой дисгармонии и социального зла вообще. Такая постановка вопроса, несомненно, означает шаг вперед по сравнению с «Критикой практического разума», в которой Кант не пошел дальше *доброй воли*, считая ее полное осуществление возможным лишь в потустороннем мире.

Говоря о «мудрости природы», соединяющей «силой взаимного корыстолюбивого интереса» те народы, которых «понятие права всемирного гражданства» не оградило бы от насилия и войны, Кант имеет в виду не божественное провидение или предустановленную гармонию, реализующуюся в ходе истории человечества (такого рода представления, по учению Канта,

не согласуются с теоретическим разумом, который по самой природе своей не способен выходить за пределы опыта), а, скорее, непознаваемый, по его мнению, но *естественный* механизм развития человечества, благодаря которому «самим устройством человеческих склонностей» природа гарантирует вечный мир с достоверностью, «практически достижимой» и обязывающей человечество «работать во имя этой цели».

Трактат «К вечному миру» написан в форме проекта международного договора, который, по мнению Канта, должен быть заключен между государствами. Раздел первый трактата формулирует «предварительные статьи», принятие которых государствами должно постепенно привести к вечному миру.

Во втором разделе трактата содержатся «окончательные статьи», призванные обеспечить уже достигнутый между государствами мир на вечные времена. Здесь Кант ставит вопрос о социальных предпосылках вечного мира, первой из которых должно быть, по его мнению, республиканское государственное устройство — единственное, соответствующее чистому (априорному) понятию права, которое предполагает свободу всех членов общества как индивидов, их равную зависимость от единого общего законодательства, их равенство перед законом. Следует, однако, отметить, что понятие республики не сводится Кантом к вышеуказанным признакам. Основной принцип республики, согласно его учению, — отделение исполнительной власти (правительства) от законодательной власти. Республику Кант противопоставляет деспотизму, но не конституционной монархии, которая, по учению Канта, вполне может быть республикой. Республика, по Канту, есть не форма государства (таковыми он считает автократию, аристократию, демократию), а форма правления, в принципе совместимая с монархией (автократией) и аристократией, но несовместимая... с демократией. Кант утверждает, что демократия в собственном смысле слова неизбежно есть деспотизм. Это утверждение наглядно свидетельствует о весьма своеобразном и столь же непоследовательном республиканизме Канта, совмещающемся с неверием в способность демократии обеспечить личную свободу, господство закона и равенство перед ним всех граждан. Слабость немецкой буржуазии, ее неспособность к революционному штурму феодального строя, ее стремление к компромиссу — таковы социальные истоки этой концепции Канта.

Под федерализмом свободных государств, о котором говорится во второй окончательной статье как об основе международного права, гарантирующего вечный мир, Кант подразумевает не федеративное объединение различных государств в единое государственное целое (эту идейку пытаются приписать Канту нынешние адепты «мирового правительства», космополитического всемирного государства и т. д.), а о *союзе народов*, который, однако, подчеркивает Кант, не должен быть «государством народов». Мысль Канта в данном случае сводится к тому, что объединение народов в единое «государство народов» привело бы к порабощению одного народа другим. Таким образом, Кант

правильно фиксирует исторические тенденции, выявившиеся в ходе развития феодализма и буржуазного общества, и, выражая интересы прогрессивной буржуазии, по существу формулирует право народов на национальное самоопределение вплоть до создания самостоятельного государства. Ясно также и то, что эта статья осуждает всякий колониализм, первые проявления которого были уже хорошо известны Канту.

Само собой разумеется, что трактат Канта «К вечному миру», несмотря на заключающиеся в нем гениальные догадки относительно объективной необходимости социального прогресса и исторически прогрессивные политические идеи, носит в основе своей утопический характер. В силу своей буржуазной ограниченности Кант не понял, что, до тех пор пока существуют государства (сущность которых составляет господство одного класса над другим, а экономический базис — частная собственность на средства производства), войны не могут быть полностью упразднены. Вечный мир не может быть результатом соглашения (правового отношения) между государствами, противоречия между которыми порождаются наличием антагонистических общественных отношений. Поэтому право вопреки идеалистическому представлению Канта не есть воплощение чистого практического разума, а представляет собой волю политически господствующего класса, возведенную в закон. Никакое международное право само по себе не может, конечно, предотвратить возможности войны, которая при определенных объективных условиях закономерно превращается в действительность. Лишь в будущем коммунистическом бесклассовом обществе, где не будет ни классов, ни государства, ни правового (принудительного) регулирования отношений между людьми, станет подлинной реальностью союз народов, о котором говорит Кант, единство всего человечества, совершенно исключающее возможность войны. Тем не менее заслугой Канта, безусловно, является несравненно более реалистическая (по сравнению с предшествующими авторами проектов вечного мира) постановка вопроса о правовых условиях, предотвращающих (хоть и не на вечные времена) войны между государствами.

* * *

Сочинение «К вечному миру» было издано в 1795 г. Второе издание последовало вскоре после первого, в 1796 г. В этом же году в Кёнигсберге вышло издание на французском языке «Projet de paix perpétuelle. Essai philosophique par Emmanuele Kant». Königsberg, chez Nicolovius, 1796. Сочинение многократно переиздавалось как при жизни мыслителя, так и после его смерти. На русском языке впервые было опубликовано в 1905 г. (см. *Иммануил Кант*. Вечный мир. Философский очерк. Пер. студентов С. М. Роговина и Б. В. Чредина. Под ред. и с предисловием Л. А. Комаровского. М. 1905, XXIV, 73 стр.). Сочинение «К вечному миру» помещено (с незначительными сокращениями) в сборнике «Трактаты о вечном мире». М., 1963, стр. 150—192.

[1] *Одного торгового народа* — Кант имеет в виду англичан. — *262.*

[2] Римскому императору Цезарю Августу Октавиану (63 до н. э. — 14 н. э.) приписывается выражение «до греческих календ», означающее никогда. Как известно, у греков не было «календ». Календами (Calendae) римляне называли первый день месяца. — *264.*

[3] *Граф Виндишгрец* (Reichsgraf Windisch-Graetz, Joseph Niklas, 1744—1802) — немецкий писатель средней руки. Именно им был поставлен вопрос, ответ на который должен был быть отмечен премией. Вопрос этот следующий: «Какова должна быть формулировка договоров, чтобы не давать повода для двоякого толкования или для спора относительно любого изменения собственности и исключить тяжбу о каком бы то ни было документе, составленном на основе этой формулировки». — *265.*

[4] *Эон* (в греческой мифологии Aión) — сын Хроноса, олицетворение вечности или бесконечного времени (ср. Aevum у римлян). Эоны считались силами, появившимися до всякого времени и раньше всех богов. — *267.*

[5] *Малле дю Пан* (Mallet du Pan, Jacques, 1749—1800) — французский публицист швейцарского происхождения, непримиримый противник французской буржуазной революции. Кант здесь имеет в виду переведенное на немецкий язык сочинение дю Пана «Über das Charakteristische und die lange Dauer der französischen Revolution, übersetzt von Friedrich Gentz». Berlin, 1794. — *270.*

[6] For forms of government let fools contest,
Whatever is best administrei'd, is best
(О формах правления пусть спорят глупцы:
Там, где лучше всех управляют, и есть лучшая форма)
(*Pope.* Essay on Man, Ep. III, 303—304). — *271.*

[7] *Тит Флавий Веспасиан* (39—81 н. э.) — римский император. *Марк Аврелий* (121—180 н. э.) — римский император, философ, последователь учения Сенеки. *Домициан* (51—96 н. э.) — римский император. *Коммод* — сын Марка Аврелия, римский император (161—192 н. э.). — *271.*

[8] *Гуго Гроций* (Hugo de Groot, лат. Grotius, 1583—1645) — голландский ученый-правовед. Кант имеет в виду его известное сочинение «De iure belli et pacis». Parisius, 1625 («О праве войны и мира»).

Пуфендорф (Pufendorf, Samuel, von, 1632—1694) — немецкий правовед и историк. Кант имеет в виду его сочинение «De iure naturae et gentium». Lund, 1672 («О естественном и международном праве»).

Ваттель (Vattel, Emer de, 1714—1767) — известный швейцарский юрист, был на дипломатической службе в Саксонии. Кант имеет в виду его сочинение «Le droit des gens». Neuchâtel, 1758 («О международном праве»). — *273.*

[9] Кант здесь, по всей вероятности, имеет в виду Бренна — легендарного вождя галлов, вторгшегося в римские владения (387 н. э.). — *273.*

[10] Безбожная ярость, [на грозном
Сидя оружьи] внутри, [охвачена сотнею медных
Сзади узлов], заскрежещет, страшная, пастью кровавой
(*Вергилий*. Энеида. Пер. В. Брюсова и С. Соловьева. М. — Л., Academia, 1933, стр. 58). — *275.*

[11] Монах-августинец *Георгий* (Georgius, Antonius) выпустил в 1762 г. справочник для миссионеров «Alphabetum Tibetanum», в вводной части к которому даются сведения о Тибете, о происхождении, нравах, религии населяющего его народа. — *277.*

[12] *Фишер* (Fischer, Johann Eberhard, 1697—1771) — немецкий историк, участник экспедиции на Камчатку в 1733—1743 гг. Был профессором истории в Петербурге, членом Петербургской академии. Цитируемое Кантом место можно найти в его «Questiones Petropolitanae», III, «De variis nominibus Imperii Sinarum», § 2, Göttingen und Gotha, 1770, S. 81 («О различных наименованиях Китайской империи»). — *277.*

[13] *Гесихий* (IV в. н. э.) — греческий грамматик и лексикограф из Александрии. Составил лексикон редких слов и выражений. — *278.*

[14] Кант имеет в виду работу французского археолога, историка древнего мира Бартелеми (Barthélémy, Jean-Jacques, 1716—1795) «Voyage du jeune Anacharsis en Grèce», 1788 («Путешествие молодого Анахарсиса по Греции»). Кант пользовался, по-видимому, немецким переводом этой книги «Anacharsis des jüngeren Reise durch Griechenland». Aus dem Französischen, übers. von Biester. Berlin, 1790—1793, 7 Theile.

Анахарсис — по рассказу Геродота (в книге IV его «Истории», в которой он повествует о Скифии и скифах) и в древнегреческой традиции — философ и мудрец, скиф по происхождению, долгие годы путешествовал по Греции и жил в Афинах, где, по преданию, встречался со многими афинскими мудрецами и философами. Он часто порицал греков за распущенность их нравов и поражал их своей «варварской» нравственной чистотой и возвышенным образом мыслей. — *278.*

[15] *Лакроз* (Lacroze, Mathurin Veyssière de, 1661—1739) — французский ученый. Его цитирует Георгий в своем справочнике по Тибету. — *278.*

[16] *Эпопты* (от древнегреческого «epóptes» — взирающий, наблюдающий) — «созерцатели», лица, достигшие высшей ступени посвящения в Элевсинские мистерии (или таинства). Правильное понимание данного текста требует краткого разъяснения. Элевсинские мистерии были посвящены богине Персефоне — дочери Зевса и Деметры, похищенной Плутоном в подземное царство. По мифу, Персефона ежегодно весной появлялась на земле, к чему и были приурочены мистерии. К мистериям допускались только посвященные. Впервые посвященные должны были пройти сначала «малые мистерии» и лишь по прошествии года — «большие мистерии», по прошествии же еще одного года после больших мистерий посвященный мог обрести высший сан и стать «созерцателем», или эпоптом. — *278.*

[17] «Провидение основательно: приказывает однажды, но поддерживает постоянно» — этого изречения исследователи не смогли обнаружить у Августина. Кант, вероятно, сам сформулировал мысль Августина или взял чью-то (не Августина) формулировку, но опять-таки в собственном изложении. Поэтому установить источник, откуда изречение взято, не представляется возможным. — *279.*

[18] Кант вновь приводит слова Вергилия, не ссылаясь на него, и приводит их неточно, переделывая стих поэта. У Вергилия текст таков: «... iungentur iam gryphes equis» (Eclog., VIII, 27) — «грифы запрягают теперь лошадей». Грифы — мифические существа с телом льва и головой орла. — *280.*

[19] *Изречение грека.* Кант приводит это изречение и в другом месте (в сочинении «Религия в пределах одного только разума»), не называя его изречением грека. Комментаторы не могли установить, откуда оно взято. — *284.*

[20] Кант приводит изречение Сенеки, римского философа-стоика I в. нашей эры: «Судьба согласного с ней ведет, противящегося — тащит» (*Seneca.* Epistolae moral., Lib. XVIII, ep. 4) — *285.*

[21] *Боутервек* (Bouterwek, Friedrich, 1766—1828) — немецкий философ и эстетик, профессор в Гёттингене, писал также стихи. Кант говорил, что стихи Боутервека часто приводили его в радостное настроение духа. — *286.*

[22] *Два других факультета* — медицинский и юридический факультеты. — *289.*

[23] Это выражение Кант приводит и в «Споре факультетов» (см. настоящий том, стр. 325), но уже без кавычек. По-видимому, это слова самого философа. Во всяком случае такого выражения комментаторы до сих пор у других не обнаружили. — *289.*

[24] «Бедам ты не сдавайся, но против шествуй отважней» (*Вергилий.* Энеида. Academia. М. — Л., 1933, стр. 161). — *301.*

[25] *Теодицея* (от древнегреческих «theós» — бог — и «díke» — право) — оправдывание бога перед лицом зла, творимого в сотворенном им мире, и признание того, что существование в мире дурного, несовершенного не противоречит идее всесовершенства и всеблагости бога — носителя высшего добра и блага.

Термин «теодицея» был введен Лейбницем в его сочинении «Essai de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal». Amsterdam, 1710 («Очерк теодицеи о благости бога, свободе человека и происхождении зла»). В этом сочинении, направленном против Бейля, Лейбниц утверждает, что существование в мире зла и несправедливости не противоречит «всеблагости» бога и «провидению». — *301.*

[26] *Гарве* (Garve, Christian, 1742—1798) — немецкий философ-популяризатор. Кант приводит название его книги неточно. Полное название книги «Abhandlung über die Verbindung der Moral mit der Politik, oder einige Betrachtungen über die Frage, inwiefern es möglich sei die Moral des Privatlebens bei der Regierung des Staates zu beobachten». Breslau, 1788 («Рассуждение

о связи морали с политикой, или Некоторые размышления над вопросом о том, в какой степени возможно соблюдение [норм] морали личной жизни при управлении государством»). — *308*.

Спор факультетов

«Der Streit der Fakultäten». — Это сочинение представляет собой своеобразный ответ на цензурные преследования, которым подверглись сочинения Канта по философии религии в 90-х годах, после смерти Фридриха II, проводившего политику веротерпимости. Преемник Фридриха II Фридрих-Вильгельм II вскоре после вступления на престол опубликовал «религиозный эдикт», требовавший от подданных «всякое особенное свое мнение сохранять при себе и безусловно остерегаться распространять таковое, или убеждать других и сбивать их с толку, или колебать их веру». Вслед за эдиктом последовал цензурный закон (1788), провозгласивший необходимость обуздать «разнузданность так называемых просветителей и свободу прессы, выродившуюся в наглость прессы» (цит. по: *К. Фишер*. История новой философии, т. 4, стр. 92—93). В этих постановлениях получила свое выражение реакция прусских феодалов на революционные события во Франции.

В 1792 г. учрежденное Фридрихом-Вильгельмом II новое цензурное ведомство отказалось дать разрешение на опубликование сочинения Канта «О борьбе доброго принципа со злым за господство над человеком», которое по замыслу ее автора должно было служить продолжением напечатанной в том же 1792 г. (с разрешения цензурного ведомства) работы «Об изначально злом в человеческой природе» (см. настоящее издание, т. 4, ч. 2, стр. 5—57). Между тем Кант подготовил уже к печати еще два трактата («Победа доброго принципа над злым и основание царства божьего на земле» и «О культе и ложном культе под господством доброго принципа, или О религии и поповстве») — продолжение и завершение первых двух. Не рассчитывая на разрешение цензурного ведомства, Кант пошел по другому пути. Он объединил все четыре трактата в книгу «Религия в пределах одного только разума» и, пользуясь существовавшей в то время автономией университетов, опубликовал в 1793 г. эту книгу с разрешения философского факультета Кёнигсбергского университета. Последствия этого не замедлили сказаться: в именном указе короля, полученном Кантом в 1794 г., выражалось «великое недовольство» по поводу книги Канта и предупреждение, что в случае «дальнейшего неповиновения» будут приняты строгие меры. В ответ на этот указ Кант дал обещание не касаться в своих лекциях и печатных работах вопросов религии и теологии. Однако после смерти Фридриха-Вильгельма II (1797) и некоторого смягчения политической обстановки в Пруссии Кант уже не считал себя связанным вынужденным обещанием, данным тому, кто уже не был королем Пруссии. Еще в 1793 г. (т. е. при жизни Фридриха-Вильгельма II) в предисловии к пер-

вому изданию «Религии в пределах одного только разума» Кант высказал свое отрицательное отношение к попыткам чиновников, ведающих религиозными вопросами, решать вопрос о целесообразности (или нецелесообразности) издания теоретических исследований по вопросам религии. Решение этого вопроса должно, по мнению Канта, находиться в компетенции самих ученых, университетов. «Если отступить от этого правила, — писал Кант, — то в конце концов можно прийти к тому, что́ уже когда-то было (например, во времена Галилея), а именно основывающийся на Библии богослов, дабы смирить гордость наук и избавить себя от возни с ними, может отважиться на вторжение в область астрономии или других наук, например древней истории земли» (настоящее издание, т. 4, ч. 2, стр. 13). Значит ли это, что богословский факультет имеет право запрещать издание философских сочинений о религии, юридический факультет — философских сочинений о праве, медицинский факультет — философских сочинений о здоровье, болезнях и т. п.? Для того чтобы ответить на этот вопрос и обосновать право философии и других наук, входивших в состав философского факультета, на свободное исследование, Кант и написал трактат «Спор факультетов». В этом сочинении Кант прежде всего пытается, исходя, как ему представляется, из априорного основания, объяснить существовавшую в его время структуру университета: обеспечению «вечного благополучия» человека служит теология, для его гражданского благополучия необходима юриспруденция, а для физического благосостояния — медицина. Кант называет эти факультеты *высшими*, так как их деятельность более или менее непосредственно определяется правительством. Правда, медицинский факультет не заимствует своих правил из распоряжений правительства, но так как правительство определяет правила службы здравоохранения, то этот факультет в определенном, правда ограниченном, отношении также относится к высшим. Называя философский факультет низшим, Кант, однако, считал его в определенном и весьма существенном отношении высшим, поскольку он призван «контролировать три высших факультета и тем самым быть полезным им, ибо важнее всего истина». Если учесть, что третий «высший» факультет — медицинский, поскольку он черпает свои правила «не из приказов, а из самой природы вещей», должен, по мнению Канта, принадлежать философскому факультету, взятому в самом широком смысле слова, то становится совершенно очевидным, что Кант выступает против особого положения богословия и юриспруденции, которые подчинены не «законодательству разума», а «законодательству правительства».

За этими соображениями о правах разума, философии и науки вообще без труда просматривается отношение Канта к господствовавшей в Германии феодальной идеологии. Как и все прогрессивные буржуазные идеологи, Кант подвергает критике феодальную теологию, феодальную юриспруденцию за то, что они не согласуются (или не вполне согласуются) с разумом, не указывая, что эти «науки» освящают исторически определенный

социальный строй, против которого выступает не разум вообще, а определенный исторический разум, т. е. общественное сознание третьего сословия. Иллюзии Канта и других буржуазных идеологов XVIII в. были неизбежны и исторически оправданы, поскольку еще не обнаружились антагонистические противоречия капиталистического строя, который представлялся тогда устранением существующей социальной несправедливости и установлением разумного порядка вещей.

Провозглашая суверенитет разума, Кант заявляет, что спор между философским и «высшими» факультетами вследствие различия природы этих факультетов и связанного с этим разного отношения, с одной стороны, к правительству, а с другой — к истине, совершенно неизбежен, не может быть «улажен посредством мирной сделки» и «никогда не может прекратиться». Кант, следовательно, считает, что противоречие, противоположность между разумом (философией) и теологией, а также юриспруденцией никогда не исчезнут, несмотря на то что разум оказывает влияние на эти сферы общественного сознания, вынуждает их перестраиваться на разумный лад. Таким образом, кантовская «религия в пределах одного только разума» есть совершенно очевидное выражение стремления исторически прогрессивной буржуазии ликвидировать духовную диктатуру церкви. То, что Кант в осторожной форме именует спором между факультетами, оказывается по сути дела спором между различными мировоззрениями, между стремлением построить общественную жизнь на разумных началах и противоположным стремлением, опирающимся на авторитет церкви, традиции, интересы господствующих сословий и т. д.

Следует, впрочем, отметить, что решительная защита прав философии и науки сочетается у Канта как идеолога слабой, стремящейся к компромиссу немецкой буржуазии со всякого рода оговорками, которые показывают, что он далек от того, чтобы сделать борьбу философии и науки с теологическими и иными заблуждениями достоянием народа. В то время как французские просветители обращались к широким массам третьего сословия, Кант разъясняет, что спор факультетов не выходит за стены университета, не доходит до народа, который-де не интересуется умствованиями ученых людей и придерживается того, чего требует правительство и назначенные им лица. «Народ желает быть ведомым, т. е. (на языке демагогов) обманутым». В этом воззрении Канта (впрочем, не чуждом и некоторым представителям французского Просвещения, например Вольтеру) явственно выступает буржуазная ограниченность философа, далекого от мысли, что народ в ходе развития общества способен стать творцом новых социальных отношений.

В приложении к «Спору факультетов» Кант вновь возвращается к основным положениям своей философии религии, обосновывая учение об автономности морали и рассматривая последнюю как подлинный источник религии. Именно здесь мы находим категорическое утверждение, что религия тождественна по своему содержанию морали; она, говорит Кант, отличается от морали

лишь формально, т. е. религия есть «законодательство разума, призванное придавать морали влияние на человеческую волю для исполнения человеком каждого его долга при помощи созданной самим разумом идеи бога». Такое понимание соотношения религии и морали, целиком и полностью вытекающее из кантовских «Критики чистого разума» и «Критики практического разума», при всей своей непоследовательности (религия освящается моралью и, следовательно, рассматривается как по природе своей нравственное сознание) вполне объясняет, почему сочинения Канта по философии религии подвергались цензурным преследованиям в условиях феодальной Пруссии.

* * *

«Спор факультетов», написанный Кантом по меньшей мере в 1794 г. (как это видно из письма Канта к гёттингенскому профессору Штойдлину от 4 декабря 1794 г.), был издан лишь в 1798 г., после смерти Фридриха-Вильгельма II (1797). Сочинение состоит из трех разделов: «Спор философского факультета с богословским», «Спор философского факультета с юридическим» и «Спор философского факультета с медицинским». В настоящем томе дан перевод лишь первого раздела. Переводил Ц. Г. Арзаканьян.

[1] *Салмасий* (Claude de Saumaise, лат. Salmasius Claudius, 1588—1655) — французский историк и юрист. Кант имеет в виду его труд «De annis climacteriis et antiqua astrologia diatribae». Leyden, 1648 («О поворотных годах и о древней школьной астрологии»). Взятая Кантом фраза из этой книги означает в переводе «от звезд — к лагерям». — *313.*

[2] От высказывания старого купца, согласно исследованию Аугуста Онкена (*August Onken.* Die Maxime laissez faire et laissez passer, Bern, 1886), берет свое начало знаменитое изречение «laissez faire, laissez passer», выражающее в афористической форме принцип «свободного предпринимательства».

Упоминаемый Кантом министр — знаменитый Кольбер, а старого купца звали Лежандром. — *316.*

[3] *Символические книги* — книги, в которых объясняется (и защищается от «ересей», нападок и критики) церковная и религиозная символика, т. е. кратко и сжато составленные положения, в которых выражен смысл основных догм религии. Эти книги обычно освящены церковью. — *319.*

[4] Кант приводит Цицерона неполно и неточно. Цицерон писал Кассию, убийце Цезаря, письмо, в котором он высказывал сожаление по поводу того, что не все «кандидаты в тираны» были убиты. Текст этого места таков: «Vellem idibus Martiis me ad cenam invitasses: reliquarum nihil fuisset. Nunc me relique vestre exercent» (*Cicero.* Ad. fam., XII, 4) («Я бы хотел, чтобы ты меня пригласил на трапезу в мартовские иды: тогда бы и его (Антония) не стало. Теперь же оставшиеся не дают мне покоя»). — *336.*

[5] Кант здесь не цитирует, хотя он и берет в кавычки приводимый им текст, а приблизительно воспроизводит текст из раз-

ных мест Евангелия, из «Послания к Коринфянам», I, 15, 17, 16. — *338*.

[6] *Постелл* (Postel, Guillaume, 1510—1581) — французский мистик и фанатик, лингвист, историк, теолог, философ, заявлял, что сам бог его лично призвал объединить всех людей под властью папы и французского короля. Постелл много путешествовал, многие годы жил в Италии, в частности в Венеции. Оставил многочисленные труды самого разнообразного содержания, но его мистическое учение изложено в книге «Les très merveilleuses victoires des femmes du nouveau monde, et comment elles doibvent à tout le monde par raison commander». Paris, 1553 («Три изумительные победы женщин Нового Света, и каким образом они должны руководить во всем мире по праву»). Постелл в свое время был весьма популярен. — *338*.

[7] *Сведенборг* (Swedenborg, Emanuel, 1689—1772) — шведский мистик и теолог. О нем более подробно см. настоящее издание, т. 2, стр. 481—482. — *345*.

Антропология с прагматической точки зрения

«Anthropologie in pragmatischer Hinsicht». Еще до издания «Антропологии» Кант рассматривал вопросы, ставшие предметом исследования в этом сочинении, в работах «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» (1764), «Метафизика нравов» (1797), «Критика способности суждения» (1790) и др.

Разъясняя основную идею своего сочинения, Кант подчеркивает, что антропология, или человековедение, есть вместе с тем мироведение, так как человек — «самый главный предмет в мире» и «для себя своя последняя цель». Это положение выражает, с одной стороны, основную гуманистическую направленность учения Канта, а с другой стороны, главную гносеологическую установку его «критицизма», согласно которой чувственно воспринимаемый мир, природа, в отличие от объективной реальности (вещи в себе), которая трансцендентна, существует лишь в коррелятивной связи с духовной деятельностью человека, а по своей форме представляет собой продукт этой деятельности.

Называя свою антропологию *прагматической*, Кант отличает ее от «физиологической антропологии», которая рассматривает человеческие свойства как независимые от человека порождения природы, исследует то, что «делает из человека природа», в то время как прагматическая антропология представляет собой исследование того, что он как свободно действующее существо делает или может, или должен «делать из себя сам». Речь, следовательно, идет о том, чтобы извлечь из антропологии правила поведения, сосредоточить внимание на тех свойствах человеческой личности, которые в большей или меньшей мере находятся или могут находиться в ее власти. Этой «прагматической» установкой в значительной мере определяется структура сочинения, его основные вопросы. Характерно в этом смысле название пер-

вой части — «Антропологическая дидактика». В ней рассматриваются главным образом вопросы, связанные с познанием, нравственностью и свободой, понимаемой как самообладание, господство разума над аффектами и страстями, т. е. именно те вопросы, в которых человеческий индивид способен проявить свою волю, культивировать свою человеческую сущность.

Подобно просветителям Кант рассматривает эгоизм как природное свойство человеческой личности, вытекающее из ее самосознания, т. е. из того, что возвышает человека над всеми другими существами. Характеризуя различные виды эгоизма (логический, эстетический, практический), Кант доказывает, что в любой своей форме эгоизм может приобрести разумный характер. Развитие разумного эгоизма в конечном счете ведет к преодолению первоначальной, природной, эгоистической сущности человека.

Наиболее яркое выражение «прагматическая» установка антропологии получает в учении Канта о характере. В то время как темперамент, согласно Канту, определяется природными задатками, характер человека есть результат его собственных усилий, направленных на выработку определенного образа мыслей и соответствующего ему поведения. Кант придает большое значение характеру, видя в нем «абсолютное единство внутреннего принципа образа жизни вообще», связывая его с наличием таких качеств, как правдивость, принципиальность, последовательность, подлинная оригинальность. Именно характер делает человека личностью, индивидуальностью, свободным существом, способным совершенствоваться.

В антропологии Канта такие существенные для этой науки вопросы, как расовые, возрастные различия, занимают весьма мало места, поскольку эти различия не находятся во власти человека. Национальные особенности народов, которым Кант уделяет некоторое внимание, по существу сводятся к их этническим характеристикам, сложившимся в результате смешения различных племен.

Наряду с собственно антропологическими проблемами значительное место в «Антропологии» Канта занимают вопросы психологии (например, анализ чувства удовольствия и неудовольствия, рассмотрение памяти, воображения, а также вопросы, относящиеся к патопсихологии), наблюдения над нравами его современников, характеристика различных обычаев и т. п. В качестве примера укажем, что, рассматривая холерический темперамент, Кант замечает, что холерик «охотно делается начальником, который охотно руководит делами, но сам вести их не хочет. Поэтому его господствующая страсть — честолюбие; он охотно берется за общественные дела и желает, чтобы его громогласно хвалили. Он любит поэтому блеск и помпезность церемоний, охотно берет под свою защиту других и с виду великодушен, не из любви, однако, а из гордости, ибо себя самого он любит больше». Любопытно отметить, что это яркое изображение определенного социального типа преподносится Кантом как чисто антропологическая характеристика, обусловленная опре-

деленными природными задатками и независимая от социальных условий. Это показывает, что, несмотря на проводимое Кантом различие между физиологической и прагматической антропологией, действительное различие между антропологическим и социальным, так же как и связь между тем и другим, ускользает из поля зрения этого мыслителя. Не удивительно поэтому, что даже такие человеческие черты, как корыстолюбие и властолюбие, представляются ему не социальными, а чисто антропологическими характеристиками индивидов, обладающих определенными страстями. Эта ограниченность Канта объясняется его метафизическим представлением о человеческой природе, отсутствием исторического подхода к вопросу о человеке, непониманием роли материального производства в антропологическом становлении и развитии человека. Следует, правда, отметить, что Кант высоко оценивает труд, называя его лучшим способом наслаждаться жизнью. Однако это не приводит его к социологическим обобщениям.

В своей антропологии Кант ставит и некоторые философско-исторические вопросы, в частности вопрос о характере человеческого рода, родовой сущности человека. На этот вопрос, по мнению Канта, нельзя дать вполне определенного ответа, так как нет возможности сравнить человеческий род с другим видом разумных существ. Тем не менее Кант указывает на некоторые признаки, принадлежащие, по его предположениям, к родовой сущности человека. Главный из них — природная необщительность человека, которая, однако, постепенно преодолевается в ходе истории человечества, вынуждающей человеческих индивидов ради собственной выгоды сотрудничать друг с другом. Движущей силой общественного прогресса является поэтому не альтруизм, а эгоизм, не взаимное тяготение людей друг к другу, а противоречия, столкновения интересов, раздоры между ними.

Вслед за Руссо Кант указывает на противоречивый характер прогресса человечества, в котором достижения культуры сопряжены с лишениями, страданиями, а в некоторых отношениях и с регрессом. Так же как Руссо, Кант подчеркивает, что возвращение к первоначальному, «естественному», состоянию невозможно. Не видя реальных экономических причин антагонистического характера прогресса, Кант вместе с тем убежден в возможности ограничения (а в бесконечной перспективе истории и окончательного преодоления) негативных последствий этого поступательного движения, направленного к осуществлению высшего правового строя, который может быть лишь республикой, где господство закона и связанная с ним необходимость принуждения будут исключать деспотизм, анархию, варварство и обеспечивать разумную свободу каждому человеческому индивиду.

Определяя предмет антропологии, Кант замечает, что он опускает вопросы метафизики, и, таким образом, ограничивает свою задачу теоретическим анализом эмпирических данных, относящихся к человеку. И действительно, антропология Канта непосредственно не связана с его трансцендентальным идеализ-

мом: ее основные положения в общем вполне совместимы с антропологическими концепциями материалистов XVIII в. (с учетом, конечно, того обстоятельства, что этот материализм в своем понимании общественной жизни и мотивов поведения людей оставался на позициях натуралистического идеализма). Тем не менее Кант вводит в свою антропологию некоторые основные положения «Критики чистого разума», в частности разграничение явления и «вещи в себе», рассмотрение явлений как синтезированных рассудком чувственных восприятий, которые, во всяком случае по форме своей, не существуют независимо от сознания и т. д. Однако эти принципы кантовской «критической философии» не получают конкретного применения в последующем изложении. Так, например, проводя различие между репродуктивным (эмпирическим) и продуктивным (априорным) воображением, Кант указывает, что антропология рассматривает лишь воображение первого рода и не анализирует его отношения к априорной продуктивной силе воображения. Говоря в одном месте своей работы об идеях чистого разума в духе «Критики чистого разума», Кант, однако, не связывает этого вопроса с проблемами антропологии даже в тех случаях, когда ему приходится рассматривать гносеологические вопросы. Все это приводит нас к выводу, что «Антропология» Канта не представляет собой части его философской системы в том смысле, как это можно сказать о его метафизике нравов или метафизических началах естествознания, т. е. ее нельзя рассматривать как применение принципов трансцендентального идеализма к определенной эмпирической области знания. В отношении своего эмпирического содержания это кантовское сочинение в настоящее время уже устарело. Но оно представляет большой исторический интерес, и не только с точки зрения истории антропологии, психологии и других наук, но и как изложение тех воззрений Канта, в которых особенно ярко проявляются черты его личности, характера, нравственного склада, а также сложившиеся на протяжении его жизни привычки, отношение к браку, к женскому образованию и т. д. В этом смысле «Антропология» Канта больше, чем какое-либо другое его произведение, может служить важным косвенным источником для биографии великого немецкого мыслителя.

* * *

«Антропология» вышла в 1798 г. Это последнее произведение, опубликованное самим Кантом. Второе, переработанное Кантом издание, с которого сделан настоящий перевод, было опубликовано в 1800 г. На русском языке это сочинение было издано в 1900 г. (пер. Н. М. Соколова). При подготовке настоящего издания этот перевод взят за основу.

1 В «Passions de l'âme», Art. 42. — *351*.

2 *На этих популярных лекциях*. Кант имеет в виду свои лекции по антропологии, которые он начал читать в зимний семестр 1772/73 г. Лекции по физической географии он начал читать предположительно с 1756 г. — *354*.

[3] «Если все отцы таковы, то не таков я». У Абеляра это изречение не обнаружено. — *360.*

[4] Иллюминаты (от латинского «illuminatus» — озаренный, проникнутый [«божьим»] светом) — члены тайных религиозно-политических обществ, возникших в XVI—XVIII вв. В учениях этих обществ утверждалось, что их членам дано высшее знание о боге и божественных вещах; считалось также, что они в непосредственном «общении с духом». Ордены и союзы такого рода возникали в Испании, Франции, Бельгии. Наиболее известный орден иллюминатов (который, собственно, и имеет в виду здесь Кант) возник в XVIII в. в Германии. Он был основан в Ингольштадте в 1776 г. Адамом Вайсхауптом. Орден призывал заменить культ, веру в догмы церкви «господством разума», что должно было быть достигнуто при помощи политического и религиозного «просвещения» на деистической основе. Иллюминаты обычно противопоставляли себя ордену иезуитов. Некоторые члены ордена проповедовали своеобразные республиканские идеи, однако облеченные в мистико-религиозную форму. Орден этот просуществовал недолго и был упразднен в 1785 г. — *364.*

[5] *Буриньон* (Bourignon, Antoinette, 1616—1680) — французская фанатичка из Лиля, основательница секты, жила в Нидерландах. Написала огромное количество (не меньше 20 томов) мистико-теософских сочинений.

Паскаль (Pascal, Blaise, 1623—1662) — французский математик, физик, писатель и философ. Кант здесь имеет в виду его нашумевшее в свое время и выдержавшее 60 изданий сочинение «Les provinciales ou lettres écrites par Louis de Montalte à un provincial de ses amis», 1656 («Провинциалы, или Письма, написанные Луи де Монтальтом одному своему провинциальному другу»). — *364.*

[6] *Галлер* (Haller, Albrecht, 1708—1777) — швейцарский натуралист, врач и поэт. Кант имеет в виду его «Tagebuch seiner Beobachtungen über Schriftsteller und sich selbst», 1787.—*364.*

[7] *Лес* (Less, Gottfried, 1736—1797) — профессор теологии в Гёттингене, к которому Галлер незадолго перед своей смертью (в 1777 г.) обратился (через своего знакомого Гейне) с вопросом: «Какую книгу (хорошо бы небольшую) мог бы прочитать с пользой для себя в моем состоянии и против страха смерти...» (см. примечание в *Im. Kant*, Anthropologie... herausg. von. K. Vorländer, Leipzig, 1922, S. 20). — *364.*

[8] У Персия: «Virtutem videant intabescantque relicta» («Доблесть увидеть могли и чахли, что долг позабыли»). «Римская сатира», стр. 97.

Перевод перефразировки Канта: «Увидели природу и скорбели оттого, что покинули ее». — *364.*

[9] *Антикира* — приморский город в Фокиде. Был знаменит тем, что в его окрестностях росла чемерица — растение, которое считалось лечебным средством против психических болезней. «Пусть прежде всего прибудет в Антикиру» — Кант хочет сказать, что пусть он прежде всего вылечит свою больную психику. — *365.*

[10] Кант имеет в виду «Опыт о человеческом разуме» Д. Локка (*John Locke*. Essay concerning Human Understanding, Book II, Ch. 1, § 9, 18). См. русский перевод: *Д. Локк*. Опыт о человеческом разуме. Избр. философ. произв. в двух томах, т. 1. М., 1960. — *366*.

[11] *Аддисон* (Addison, Joseph, 1672—1719) — английский сатирик и моралист, соиздатель журнала «Spectator» (1711—1712). Приведенные Кантом слова квакера упоминаются в этом журнале, № 132. — *370*.

[12] [Кто хулит богов решенье], глуп [тот и невежествен,
Как и тот], кто порицает [их]

(*Тит Макций Плавт*. Хвастливый воин. Избранные комедии, т. I, Academia, М.—Л., 1933, стр. 199). — *375*.

[13] «Зря пыхтеть, много суетиться и ничего не делать» — из басен римского баснописца Федра (Phaedrus), конец I в. до н.э.— *380*.

[14] *Менгс* (Mengs, Anton Raphael, 1728—1779) — немецкий художник, написавший ряд сочинений об искусстве и художественном творчестве. Кант, видимо, цитирует неточно. Такой фразы комментаторы в сочинениях Менгса найти не смогли.

Корреджо — известный итальянский художник XVI в. Кант здесь явно ошибается, ибо под упоминаемой им картиной можно подразумевать только «Афинскую школу» Рафаэля Санти. Картины же «Школа перипатетиков» вообще не существует. — *382*.

[15] См. *Гельвеций*. Об уме. М., 1938, рассуждение I, гл. II, стр. 12. — *383*.

[16] *Гаснеров и месмеристов*. *Гаснер* (Gassner, Johann Joseph, 1727—1779) — католический священник из Швейцарии, заклинатель, орудовал и в Германии. Его деятельность была запрещена специальным распоряжением кайзера. *Месмер* (Messmer, Friedrich Anton, 1733—1815) — врач, считается основателем учения о «животном магнетизме». — *383*.

[17] Об этом Свифт (Swift, Jonathan, 1667—1745) говорит в предисловии к своей «Сказке о бочке». — *385*.

[18] Эти слова приписывает Аристотелю как его изречение Фаворин, по свидетельству Диогена Лаэрция (V, 1, 21). — *386*.

[19] Этот афоризм взят из «Сказки о бочке» Свифта. — *386*.

[20] *Гофстеде* (Hofstede, Petrus, 1716—1803)— голландский проповедник, приверженец реформированной церкви в Роттердаме. Кант имеет в виду его книгу «Beurteilter Belisar von Marmontel» (Leipzig, 1769) против книги Мармонтеля (Marmontel, 1723—1799), французского писателя, написавшего книгу «Bélisaire», в которой есть глава «Разоблачение греческого философа Сократа». — *386*.

[21] *Блюмауэр* (Blumauer, Johann Aloys, 1755—1798) — австрийский поэт, написал пародию на «Энеиду» Вергилия. — *397*.

[22] «Кларисса» — роман английского писателя Ричардсона. — *397*.

[23] Роман Филдинга «Том Джонс» после смерти автора (по инициативе издателя) был продолжен в «Истории Тома Джонса, Найденыша, после женитьбы». — *399*.

[24] Высказанное здесь Кантом относительно Монтеня не совсем совпадает с тем, что говорит сам Монтень (см., например, его «Опыты». М., 1958, кн. 2, гл. XIII, стр. 322—323, и кн. 1, гл. XIX, стр. 99—102). — *402*.

[25] Это примечание Канта отсутствует в рукописи. — *405*.

[26] См. *Гораций*. Сатиры, 1, 19. Приводим строку полностью: «Точно как гость [благодарный], насытясь, [выходит из пира]» (*Гораций*, Полн. собр. соч., Academia, М.—Л., 1936, стр. 210). — *406*.

[27] И доблесть древнего Катона
Часто, по слухам, вином калилась
(*Гораций*. Полн. собр. соч., стр. 123).

Кант ошибочно приписывает эти слова Сенеке. Правда, нечто аналогичное есть и у Сенеки («De tranquilitate animi», cap. XVI, 11: «Et Cato vino laxabat animum, curis publicis fatigatum». Но у Горация речь идет о Катоне Старшем (Cato, Marcus Portius, 234—149 до н. э.), а у Сенеки — о Младшем, Утическом (Cato, Marcus Portius, 95—46 до н. э.). Ту же цитату Кант приводит и в своей «Метафизике нравов», также ошибочно приписывая эти слова Сенеке (см. настоящее издание, т. 4, ч. 2, стр. 365 и 453). — *406*.

[28] Имеется в виду Тацит: *Tacitus*. Germania, cap. XXII: de pace denique ac bello plerumque in conviviis consultant («И о мире и о войне большей частью советуются на пирах»). — *407*.

[29] Имеется в виду следующее место из Юма: «Я ненавижу сотрапезника, говорит одна греческая поговорка, который никогда ничего не забывает. Глупости, совершенные на последнем пиршестве, должны быть преданы вечному забвению, дабы полностью отдаваться глупостям следующего пиршества» (*David Hume*. An Enquiry concerning the Principles of Morals, Section IV). — *407*.

[30] Этот анекдот взят из журнала «The Spectator» № 77. — *410*.

[31] О причудливых садах в существующем и поныне дворце принца Палагонского около города Палермо (Сицилия) рассказал Гёте в своем «Путешествии по Италии». — *411*.

[32] Кант приводит слова Горация, не ссылаясь на поэта. «...Все мысли, как бред у больного горячкой» (*Гораций*. Полн. собр. соч., стр. 341). — *411*.

[33] См. *Гельвеций*. Об уме, рассужд. I, гл. II. — *415*.

[34] *Михаэлис* (Michaelis, Christian Friedrich) — лейб-медик, профессор в Касселе. Кант имеет в виду его «Tollheit aus Mitleidenschaft» («Безумие от сострадания») в «Medicinisch-praktische Bibliothek», Ersten Bandes Erstes Stück. Göttingen, 1785, S. 114 ff. — *415*.

[35] В «Генрихе IV». — *416*.

[36] «...Личина срывается, суть остается»
(*Лукреций*. О природе вещей, 1945, стр. 147). — *417*.

[37] В «Очерке об окаменелом городе в районе Триполи в Африке» («Hamburgisches Magazin», XIX, 1757, S. 631—653) рассказывается, что у окаменелого якобы города в Рас-Семе, в стране Дарха, арабы могли давать волю своему воображению. Кант

черпал свои сведения, по-видимому, из этого очерка. — *418*

[38] *Эсте* (Este, Ippolito, 1470—1553) — итальянский кардинал, отпрыск древней аристократической семьи, слыл покровителем искусств. Ему итальянский поэт Ариосто (Ariosto, Lodovico, 1474—1533) посвятил свое главное сочинение — знаменитую поэму «Неистовый Роланд». Когда «покровитель искусств» прочитал посвященный ему роман, он воскликнул: «Messer Lodovico, dove trovaste mai tante coglionerie?» («Господин Лодовико, где ты нашел такой вздор?»). — *418.*

[39] Итальянский неоплатоник *Пико делла Мирандола* (1463—1494), отец знаменитого филолога Юстуса Скалигера *Юлий Цезарь Скалигер* (1484—1558), филолог *Анджело Полициано* (1454—1494) и ученый библиотекарь *Антоньо Мальябекки* (1633—1714) славились своей феноменальной памятью и обширными знаниями. — *421.*

[40] *Полигисторы* (от древнегреческого «polyhistor» — много знающий, ученый) — в древности люди широкой эрудиции, обладавшие также хорошей памятью. — *421.*

[41] *Один из древних.* — Кант имеет в виду Платона. Приведенные слова взяты им из диалога Платона «Федр» (Phaidros, 275 A.), где говорится о том, что письменность привела к игнорированию памяти и к ее утрате. — *421.*

[42] *Пифия* (Pythia) — вещая жрица в храме Аполлона Дельфийского. Храм, в котором можно было слушать предсказания Пифии, находился в Дельфах, что в Фокиде, у подножия горы Парнас. — *425.*

[43] *Ауспик* (auspex) — птицегадатель в древнем Риме, толковавший полет, пение и клевание птиц. *Гаруспик* (haruspex) — жрец в древнем Риме, предсказывавший на основе наблюдений внутренностей животных. — *425.*

[44] Sortes Virgilianae — вергилианские жребии. В древности, а особенно в средние века существовал такой способ гадания, позднее распространившийся также и в России: брали книгу, кто-то открывал наугад страницу, а тот, кому нужно было предсказать, показывал пальцем на какую-нибудь строку. Иногда просто открывали страницу, и прочитанное на этой странице считалось точным предсказанием судьбы. В средние века для этой цели любили использовать «Энеиду» Вергилия, откуда и выражение «Вергилианские жребии». — *426.*

[45] *Сивиллины книги* (от древнегреческого «Sibylla»). Сивиллами в Древней Греции называли странствовавших пророчиц. Их было мало (по различным сведениям — от 4 до 12), и жили они в разные времена. Выражение «Сивиллины книги» (у Дионисия Галикарнасского) восходит к имени Кумской Сивиллы. По преданию, Кумская Сивилла предложила римскому царю Тарквинию Гордому (V в. до н. э.) девять книг пророчеств, однако царь отказался их купить. Когда Сивилла сожгла шесть из них и предложила царю оставшиеся три за ту же цену, Тарквиний согласился и купил их, поместив их в капитолийский храм. Эти Сивиллины книги находились в распоряжении жрецов, которые

по требованию сената или (позднее) императоров предсказывали по этим книгам. Книги были сожжены в 405 г. Стилихоном, римским полководцем, вандалом по происхождению. — *426*.

[46] Кант ошибочно приписывает эти слова поэту Ювеналу; они принадлежат Персию:

> Своим я умом проживу. Не стараюсь
> Аркесилаем я быть и каким-нибудь мрачным Солоном

(«Римская сатира», стр. 98). — *436*.

[47] Слова принадлежат Вольтеру («Генриада», 31). — *437*.

[48] *Кристина Шведская* — королева Швеции в 1650—1654 гг. До вступления на престол и в первые годы правления вела строгий образ жизни, призывала шведских придворных и вельмож (Швеция тогда участвовала в Тридцатилетней войне) к гуманному обращению с народом и к умеренности. Однако вскоре сама предалась роскоши и удовольствиям. В результате дворцовых интриг отреклась от престола и покинула Швецию. Жила в основном в Италии (Риме), где вела распутный образ жизни. — *437*.

[49] Перевод эпитафии Кантом не совсем точен. Приводим оригинальный текст стихов:

> Here lies our Sovraign Lord the King,
> Whose Word no Man rely'd on;
> Who never said a foolish Thing,
> Nor ever did a wise One
>
> (Здесь лежит наш повелитель, государь король,
> На слово которого ни один человек не мог
> положиться,
> Который никогда не говорил ничего глупого,
> Но и умного ничего не сделал). — *437*.

[50] Кант цитирует «Тускуланские беседы» Цицерона (M. T. Ciceroni Tusculanorum disputationem libri quinque, III, 69). — *440*.

[51] Из романа английского писателя-сатирика Стерна (Sterne, Laurence, 1613—1668) «Жизнь и мнения Тристрама Шенди, джентльмена» («The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gent», 1759—1761). «Наставление» находится в конце 7-й главы. — *443*.

[52] *Клавий* (Clavius, немецкое имя — Christoph Schlüssel, 1537—1612) — метематик, известен как участник реформы календаря при папе Григории XIII. — *443*.

[53] В сочинении «The Wealth of Nations», Book II, Ch. III; русский перевод: *А. Смит*, Исследование о природе и причинах богатства народов, кн. II, гл. III, М., 1962. — *449*.

[54] Фраза взята из книги «Lebensbeschreibung Voltaires». Aus dem Französischen. Nürnberg, 1787, S. 42 («Жизнеописание Вольтера»). — *451*.

[55] *Янсенизм* — теологическое учение, основанное голландским богословом Янсеном (Jansenius, Cornelius, 1585—1638).

Опираясь на учение Августина Блаженного, янсенисты считали, что человек изначально порочен и никакой образ жизни не может принести ему искупления, которое можно ожидать только от божественной «благодати». В XVII в. янсенисты имели большой успех в Европе, особенно во Франции. Однако вскоре начали против них энергичную борьбу иезуиты, которых поддержал папа, объявивший янсенизм в своей булле ересью. — *451.*

[56] Комментаторы Канта полагают, что речь идет о Кестнере (*Kästner*, Einige Vorlesungen. I. Sammlung Altenburg, 1768, а также «Deutsche Bibliothek der schönen Wissenschaften», herausgegeben von Hermann Klotz, Bd. II, 1768, S. 720).

«Fat» (франц.) — фат, хлыщ, «sot» — глупец, дурак.— *452.*

[57] В своей небольшой книге «Von der Macht des Gemüts durch den blossen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein», 1798 («О способности души справляться с болезненными чувствами одной лишь своей решимостью»). — *453.*

[58] *Хаузен* (Hausen, Christian August, 1693—1745) — профессор математики в Лейпциге, автор сочинения «Elementa matheseos», 1734 («Начала наук»). — *454.*

[59] *Гельмонт* (Van Helmont, Johann Baptist, 1578—1664) — врач. Об упоминаемом Кантом опыте говорится в сочинении Шпренгеля (Sprengel) «Versuch einer pragmatischen Geschichte der Arzneikunde», 4. Theil, S. 302 (dritte Auflage, 1827). — *458.*

[60] *Гаррингтон* (Harrington, James, 1611—1677) — автор книги «Oceana», London, 1656. В «Оцеана», посвященной теории государства, Гаррингтон рассказывает, что, после того как он однажды принял слишком большую дозу бакаута (настой из листьев гваякового дерева), он начал бредить и в этом состоянии утверждал, что из него «выходили» его жизненные духи в виде птиц, мух, сверчков и т. п. — *461.*

[61] Кант пересказывает стих Горация из его «Ars Poetica». У Горация: «Veniam petimusque damusque vicissim...» («И другому готовы дозволить...». *Гораций.* Полн. собр. соч., стр. 341). — *462.*

[62] *Трюбле* (Trublet, Nicolas-Charles-Joseph, 1697—1770) — теолог, автор популярной в свое время книги «Essais sur divers sujets de littérature et de moral», 1754 («Очерки по различным вопросам литературы и морали»). — *463.*

[63] «*Гудибрас*» — сатирическая поэма в девяти песнях английского поэта-сатирика Батлера (Butler, Samuel, 1612—1680), направленная против пуритан, фанатиков и индепендентов в канун английской революции. — *463.*

[64] *Юнг* (Young, Edward, 1683—1765) — английский сатирик, автор книги «The Love of Fame, in Seven Characteristic Satyres», 1728 («Любовь к славе, в семи характерных сатирах»). — *463.*

[65] *Джонсон* (Johnson, Samuel, 1709—1784) — автор толкового словаря английского языка (1747—1755). Более известен стал после того, как его друг Джеймс Босуэлл (Boswell, James, 1740—1795) написал его биографию (1790). То, что Кант рассказывает о нем здесь и в дальнейшем, взято им именно из этой написанной Босуэллом биографии Джонсона.

Баретти (Baretti, Giuseppe, 1719—1789) — итальянский публицист и поэт, автор «Lettere famigliari» («Семейных писем»). Жил в Лондоне, где был секретарем Королевской академии художеств. — *464*.

[66] *Шварц* (Schwarz, Berthold) — немецкий францисканский монах, увлекался химией. По преданию, сидя в тюрьме по обвинению в колдовстве, он продолжал свои опыты и случайно открыл порох (ок. 1330). — *466*.

[67] Речь идет об алхимике Бранде, который в 1669 г. случайно открыл фосфор в моче. — *466*.

[68] Закавыченные слова Кант берет из своего сочинения «Критика способности суждения», § 46 (см. настоящее издание, т. 5, стр. 323). — *466*.

[69] Закавыченные слова взяты из «Критики способности суждения», § 46 (см. настоящее издание, т. 5, стр. 322). — *468*.

[70] «Клятвы слова повторять за учителем не присужденный». (*Гораций*. Полн. собр. соч., стр. 285). — *471*.

[71] Закавыченные слова взяты Кантом из его же статьи «Ответ на вопрос: что такое просвещение?» (см. настоящий том, стр. 27). — *471*.

[72] Из книги Верри (Verri, Pietro, 1728—1799) «Idee sull' indole del piacere» («Идеи о сущности удовольствия»). Немецкий перевод: «Gedanken über die Natur des Vergnügens». Leipzig, 1777. Указанные Кантом положения см. на стр. 34, 56, 61, 98 немецкого перевода. — *474*.

[73] Кант здесь имеет в виду «Письма аббата Лебланка» («Lettres de Monsieur l'Abbé Le Blanc». Nouvelle édition de celles qui ont parues sous le titre de lettres d'un François, 1751). Кант, по всей вероятности, читал немецкий перевод этой книги: «Briefe über die Engländer», 1770, I, S. 204 и далее). — *476*.

[74] «Journal des Luxus und der Moden» издавали Ф. И. Бертух и Й. М. Краус с 1786 г. Так назывался журнал только с 1787 г. Сначала он назывался «Journal der Moden». — *476*.

[75] Кант перефразирует Вергилия. У Вергилия virtutem extendere factis — мужество увеличить делами; у Канта же vitam extendere factis — продлить делами жизнь. — *477*.

[76] Сладко, когда на просторах морских разыграются ветры,
С твердой земли наблюдать за бедою, постигшей другого,
Не потому, что для нас будут чьи-либо муки приятны,
Но потому, что себя вне опасности чувствовать сладко
(*Лукреций*. О природе вещей, стр. 73). — *482*.

[77] «Потерянный Рай» (песнь вторая) английского поэта Джона Мильтона (1608—1674). — *485*.

[78] Перьями их распестрил, чтобы прекрасная
женщина сверху
Кончилась снизу уродливой рыбой
(*Гораций*. Полн. собр. соч., стр. 341). — *491*.

[79] Кант имеет в виду книгу шотландского теолога и эстетика Hugh Blair «Lectures on Rhetoric», 1783 (немецкий перевод 1785—1789). У Блэйра нет выражения «сумасшедшая проза». Оно имеется у сочинителя эпиграмм Абеля Эванса. — *493*.

[80] *Браун* (Brown, John, 1735—1788) учил, что особенность живого вещества заключается в возбудимости, избыток которой назвал стенией, а недостаток — астенией. — *501.*

[81] Имеется в виду Фридрих II, король Пруссии. По рассказу Кюстера (*C. D. Küster.* Die Lebensrettungen Friedrichs des Zweyten, 1792, S. 167, — Спасение жизни Фридриха Второго), король еще во время войны в Силезии носил с собой быстродействующий яд, доставленный ему из Франции. То же говорит Бюшинг в своем «Характере Фридриха Второго», в котором он рассказывает, что король носил с собой яд в течение всей Семилетней войны (*Büsching Anton.* Charakter Friedrichs des Zweyten, Zweyte Ausgabe, 1789, S. 431). — *504.*

[82] *Ролан* (Roland, Jean-Marie, de la Platière, 1734—1793) — французский государственный деятель, жирондист, в 1792 г. министр внутренних дел Франции. После казни жены покончил с собой. — *505.*

[83] *Нерон* (Nero, Tiberius Claudius, 37—68 н. э.) — римский император с 54 по 68 г., известен своей беспримерной жестокостью и вероломством. По его приказанию были умерщвлены или отравлены его мать, брат, жена и близкие друзья и приближенные. Осудив философа-стоика Сенеку и своего друга Петрония, дал им возможность самим покончить с собой (они вскрыли себе вены). — *505.*

[84] [Где-либо есть справедливость и] мысль, сознающая правду

(*Вергилий*. Энеида, стр. 66). — *506.*

[85] *Баяр* (Bayard, Pierre-Terrail, 1476—1524) — знаменитый французский рыцарь, прозванный рыцарем без страха и упрека, отпрыск старинного храброго и патриотического рода Баяров. Отличался не только храбростью, но и благородством и нравственной чистотой. — *506.*

[86] В «Essays» (ed. 1889), II, p. 381, Essay on Impudence and Modesty. — *507.*

[87] *Графиня К-г* — графиня фон Кайзерлинг, в доме которой часто бывал Кант. — *508.*

[88] *Террасон* (Terrasson, Jean, 1670—1750) — французский ученый, профессор древнегреческой философии в Коллеж де Франс, член Французской академии (см. о нем настоящее издание, т. 2, стр. 480). — *511.*

[89] *Страсти нашли своих панегиристов.* Имеется в виду в первую очередь Гельвеций, который, говоря в своей книге «Об уме» (Рассуждение III, гл. VI—VIII) об огромной роли страстей, утверждает, что страсти — движущая сила, побуждающая людей к возвышенным деяниям (см. «Об уме». М., 1938, стр. 170). Кант, возможно, имеет в виду и Дени Дидро, также признававшего большое значение страстей в действиях и поступках людей. — *514.*

[90] В «Essay on Man», II, 108. — *514.*

[91] Плач заунывный его раздается кругом, и понятно:
Много ему предстоит испытать злоключений при жизни

(*Лукреций.* О природе вещей, стр. 295). — *516.*

[92] В «Moral Essays», III, 371—374. — *522.*

[93] Кант, возможно, имеет в виду афинского писателя и политика Деметрия из Фалерона (ок. 350—280 до н. э.), которому будто бы было установлено более трехсот памятников (*Cornelius Nepos.* De viris illustribus. Vitae excelentium imperatorum. Miltiades, 6a («О знаменитых мужах. Жизнь выдающихся правителей». Мильтиад). — *524.*

[94] *Честерфилд* (Chesterfield, Philip Dormer Stanhope, Earl of, 1694—1773) — автор «Писем к сыну», которые Кант цитировал, когда читал курс «Антропологии» в 1791/92 г. Однако приводимого Кантом высказывания как в «Письмах к сыну», так и в других сочинениях Честерфилда нет. Эта мысль принадлежит не Честерфилду, а Геллию (*Auli Gellii.* Noctes Atticae. Lipsiae, 1835, lib. XIII, cap. XI). См. также настоящее издание, т. 4, ч. 1, примечание 34, стр. 430.—*526.*

[95] *Подобно пиру Платона.* Имеется в виду не диалог Платона «Пир», а его гостеприимство. Атеней в своем сочинении «Дипнософисты» (*Athenaios.* Deipnosophistai, X, 419) говорит, что люди, однажды принявшие участие в трапезе у Платона, желали испытать это удовольствие вторично. — *527.*

[96] *Диоген* из Синопа — древнегреческий философ (IV в. до н. э.), киник. Приводимый Кантом рассказ — у Диогена Лаэртского (VI, 2, 74). — *541.*

[97] В «Лекциях по антропологии» (1789—1790) это изречение дано полностью: «Noscitur ex socio, qui non cognoscitur ex se» («От самого человека не узнаем того, что узнаем о нем от его товарища»). Изречение, по всей вероятности, не принадлежит античным авторам. — *543.*

[98] «Римлянин! Вот кто опасен, кто черен! Его берегися!» (*Гораций.* Полн. собр. соч., стр. 221). — *545.*

[99] *Порта* (Porta, Giambattista, 1540—1615) — автор сочинения «De humana physiognomica», lib. IV, 1601 («О человеческой физиогномии»), в котором он объясняет черты лица человека «физиогномией» животных. — *546.*

[100] *Лафатер* (Lavater, Johann Kaspar, 1741—1801) — швейцарский писатель, автор многотомного сочинения «Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenerkenntnis und Menschenliebe», 1774—1778 («Физиогномические фрагменты для споспешествования познанию человека и человеческой любви»). В книгах было помещено огромное количество рисунков, в частности выполненных в виде силуэтов лучшими граверами того времени. — *546.*

[101] *Архенгольц* (Archenholz, Johann Wilhelm, 1743—1812) — немецкий историк и публицист, издатель журнала «Litteratur und Völkerkunde» («Литература и народоведение»). Изложенное здесь Кантом находится в т. 4 этого журнала за 1784 г., стр. 859. — *546.*

[102] *Пелиссон* (Pelisson-Fontanier, Paul, 1624—1693) — член Французской академии наук. — *548.*

[103] *Кампер* (Camper, Peter, 1722—1789) — голландский анатом, написал капитальный труд «Demonstrationes anatomico-pathologicae», vol. 1—2, Amstelodami, 1760—1762.

Блюменбах (Blumenbach, Johann Friedrich, 1752—1840) — профессор медицины в Гёттингене, анатом и антрополог. Автор сочинений «Handbuch der Naturgeschichte». Göttingen, 1779, и «De generis humani varietate nativa». Göttingen, 1776 («Руководство по естественной истории» и «О природном разнообразии человеческого рода»). — *549.*

[104] *Николаи* (Nicolai, Christoph Friedrich, 1733—1811) — известный немецкий просветитель, издатель и книготорговец в Берлине. Кант имеет в виду его книгу «Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz im Jahre 1781», VI, S. 544, 752 ff. («Описание путешествия по Германии и Швейцарии в 1781 г.») (о Николаи см. также настоящее издание, т. 4, ч. 2, примечание 6, стр. 450). — *552.*

[105] Тайный советник в Веймаре лейб-медик Гримм (Grimm, Johann Friedrich Karl, 1737—1821) в своих «Bemerkungen eines Reisenden durch Deutschland, Frankreich, England und Holland, in Briefen», Altenburg, 1775, S. 334 («Заметки путешественника по Германии, Франции, Англии и Голландии в письмах»). — *553.*

[106] *Кин* (Quin, James, 1693—1766) — знаменитый английский актер. — *553.*

[107] *Кук* (Cook, James, 1728—1779) — известный английский мореплаватель XVIII в. Кант, очевидно, имеет в виду описание второго путешествия Кука, когда он по поручению английского адмиралтейства исследовал южную и юго-западную части Тихого океана. Отчеты и рассказы о путешествиях Кука тогда печатались во многих газетах и журналах и были широко известны. — *555.*

[108] В «Moral Essays», II, 209—210. В немецком издании, которым, по-видимому, пользовался Кант, это место переведено так: «Die Liebe zum Vergnügen und die Liebe zur Herrschaft». *Pope*, Werke, Bd. IV, S. 170 («Любовь к наслаждению и любовь к господству»). — *555.*

[109] «Были там также 300 благочестивых распутниц, которых называли куртизанками». Автор книги «Historia concilii Tridentini» Сарпи (Sarpi, Paolo, 1552—1623) — итальянский историк, написавший эту книгу на итальянском языке. Цитированное Кантом место в книге не обнаружено. — *558.*

[110] Об этом см. *Richardson.* Life of Milton, p. 89 (*Ричардсон.* Жизнеописание Мильтона).

Латинский секретарь — правительственный чиновник, ведающий перепиской на латинском языке. — *559.*

[111] В «Essay on Impudence and Modesty». «Essays», II, 383, раздел «Of Love and Marriage» («Очерк о дерзости и скромности. О любви и браке»). Юм пишет: «I know not whence it proceeds, that whomen... always consider a satyr upon matrimony as a satyr upon themselves» («Я не знаю, отчего это происходит, что женщины воспринимают всякую сатиру на супружество как сатиру на них самих»). — *560.*

[112] В «Essays», I, 252, раздел «Of National Characters» («О национальных характерах»): «The English, of any people in the universe, have the least of a national character; unless this very singularity may pass for such» («Англичане в меньшей степени, чем

все другие народы мира, имеют национальный характер, хотя именно эта особенность может считаться таковым»).— 563.

[113] Слова cavillator и ridicularius («насмешник» и «болтун») произносят герои комедии Плавта «Грубиян» («Truculentus») (см. *Тит Макций Плавт.* Избранные комедии, т. III. Academia, 1937, стр. 329—330), а не комедии «Червяк» («Curculio»). — *563.*

[114] *Бюш* (Büsch, Johann Georg — 1728—1800) — профессор математики в Гамбурге, автор «Enzyklopädie der historischen, philosophischen und mathematischen Wissenschaften», 2. Teile, 1772 («Энциклопедия исторических, философских и математических наук») и других сочинений. Рассуждение о правописании слова britanni в трудах Бюша обнаружить не удалось. — *566.*

[115] Рассуждения английского врача Шарпа (Sharp, Samuel, 1700—1778) — в журнале «Neues Hamburger Magazin», II, 1767, S. 259, 261. — *567.*

[116] В «Contrat social», III, 8 (немецкий перевод «Philosophische Werke», 3. Band, Reval und Leipzig, 1782, S. 152). В русском переводе: «В Париже, в Лондоне стремятся устраивать теплые и удобные квартиры; в Мадриде устраивают великолепные салоны, но зато нет закрывающихся окон, а спят в крысиных норах» (*Ж.-Ж. Руссо.* Об общественном договоре, или принципы политического права. М., 1938, стр. 70). — *569.*

[117] *Робертсон* (Robertson, William, 1721—1793) — автор книги по истории Шотландии и других книг исторического характера. Приводимое Кантом выражение в трудах Робертсона обнаружить не удалось. — *571.*

[118] «Знает то Гений, звезду направляющий нашу с рождения» (*Гораций.* Полн. собр. соч., стр. 337). — *571.*

[119] Кант имеет в виду книгу Гиртаннера (Girtanner, Christian, 1760—1800) «Über das Kantische Princip für die Naturgeschichte». Göttingen, 1796. («О кантовском принципе естественной истории»). В предисловии к этой книге автор пишет, что она представляет собой объяснение идей Канта и комментарий к ним. — *573.*

[120] Кант здесь имеет в виду книгу Москати «Von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Structur der Thiere und Menschen» («О существенном различии в строении тела животных и людей»). Эту книгу Кант рецензировал в 1771 г. (см. настоящее издание, т. 2, стр. 437—441). — *575.*

[121] «Мягче он воска к пороку, [не слушает добрых советов]» (*Гораций.* Полн. собр. соч., стр. 345). — *577.*

[122] «Discours sur les arts...», «Discours sur l'inégalité», «La nouvelle Heloise». — *580.*

[123] Кант здесь неточен: «Исповедь Савойского викария» — часть романа «Эмиль», а не отдельное произведение. — *580.*

[124] Изречение взято у Цицерона: *Cicero.* De legibus, III, 3. У Цицерона не salus civitate, a salus populi (благо народа). — *585.*

[125] *Тимон* Афинский (V в. до н. э.) — современник Пелопоннесской войны. Разочарованный распрями греков между собой, он стал порицать их за нравственное падение, возненавидел их и

искал уединения, построив себе дом вдали от города и не желая ни с кем общаться. Он еще при жизни стал объектом насмешек как мизантроп. К его образу обращались как в античности (Антифан, Лукиан), так и в новое время (Шекспир в «Тимоне Афинском»).

Мом — в греческой мифологии бог насмешки и хулы, сын ночи, часто изображался в виде старика или юноши с лицом сатира и в плаще шута. — *586.*

[126] «Мой дорогой Зульцер! Вы недостаточно хорошо знаете эту скверную расу, к которой мы принадлежим». *Зульцер* (Sulzer, Johann Georg, 1720—1779) — немецкий философ и эстетик (подробнее о нем см. настоящее издание, т. 3, примечание 53, стр. 773). Приведенные здесь сведения о Зульцере неточны: он никогда не был директором-попечителем школ в Силезии. Ответ прусского короля Зульцеру Кант, по всей вероятности, взял из книги Николаи (*Nicolai.* Anekdoten von König Friedrich II. von Preussen, 2. Auflage, 1790, 3. Heft, S. 274). — *587.*

Об основанном на априорных принципах переходе от метафизических начал естествознания к физике

«Von dem auf Principien a priori gegründeten Übergange von den metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft zur Physik». — Данная работа представляет собой отрывок из большого, оставшегося незаконченным сочинения, над которым Кант трудился до последних дней своей жизни. Впервые этот фрагмент рукописи Канта был издан А. Краузе через 84 года после смерти философа (1888).

О существовании вышеупомянутого незаконченного сочинения Канта было известно и до опубликования данного отрывка благодаря сообщениям хранителей и исследователей рукописей Канта, которые характеризовали это произведение философа как «главный труд», «исполинский труд» и т. д. (см. *К. Фишер.* История новой философии, т. 4, стр. 103—104, 137—141). Однако, судя по публикуемому отрывку, Кант не вносит ничего существенно нового в свое учение. Публикуемый фрагмент несет на себе печать старческой слабости, характерной для последних лет жизни философа, чем, в частности, объясняются многочисленные повторения, нарушения последовательности изложения и т. п. недостатки.

Для перехода от метафизических начал естествознания к физике как системе эмпирического естествознания, которое никогда не может быть завершено, Кант считает прежде всего необходимым перейти от понятия материи, мыслимой лишь как некоторое вещество, способное принимать любую форму (нечто вроде аристотелевской материи), к понятию *тела* и к разделению тел на *органические* и *неорганические.* Понятия органической и неорганической материи неприемлемы, с точки зрения Канта, поскольку он исключает из общего понятия материи структуру, форму и всякую иную определенность. Далее, Кант считает необходимым классификацию движущих сил материи, согласно априорному

принципу — таблице категорий. Он выделяет механические, динамические, мертвые, живые силы, пытаясь дать определение каждой из них и в этой связи объяснить такие явления, как плотность, капельножидкое состояние, сцепляемость частиц материи. Здесь Кант частично повторяет некоторые положения, систематически развитые им в «Метафизических началах естествознания». При этом Кант исходит из того, что существуют лишь два агрегатных состояния материи — жидкое и твердое; что же касается ее газообразного состояния, то оно характеризуется как «упруго-жидкое». Первичным состоянием материи Кант считает ее жидкое состояние.

Для объяснения всех этих посылок и выводов, частью почерпнутых из эмпирического естествознания, частью носящих умозрительный характер, Кант признает необходимым допущение существования особого, всеобщего, всепроникающего, невесомого вещества, которое он называет теплородом, отличая его вместе с тем от того «чисто гипотетического вещества», которое допускалось естествоиспытателями его времени «для объяснения некоторых явлений» и связывалось с наличием теплоты, нагреванием, горением и т. д. Кантовский теплород представляет собой некое, так сказать, метафизическое вещество, которое, как полагал Кант, не только обусловливает такие природные явления, как твердость, весомость, но и «связывает все небесные тела в одну систему и приводит их во взаимодействие». Это фантастическое вещество, к рассмотрению которого Кант возвращается почти на каждой странице своей рукописи, отличается способностью «самовозбуждения», оно представляет собой «радикальную жидкость» и должно быть признано как a priori мыслимое условие для перехода от метафизики природы к естествознанию. Теплород, учит Кант, абсолютно невесом, поскольку он проникает во все тела. Он представляет собой движущую силу всякого вещества, благодаря которой материя становится объектом опыта. Превращение жидкого в твердое также объясняется наличием теплорода. Сцепление, с точки зрения Канта, предполагает наряду с притяжением и отталкиванием также наличие живой силы, и эта живая сила, заявляет Кант, также есть не что иное, как теплород.

В «Метафизических началах естествознания» Кант утверждал, что задача натурфилософии заключается в том, чтобы свести многообразие сил природы к минимуму далее уже необъяснимых, непознаваемых разумом сил. В данном сочинении, которое мыслилось, очевидно, как продолжение вышеназванного произведения, Кант «достигает» этой цели, сводя все эмпирически известное многообразие физических явлений к априорно мыслимому теплороду, «проникающему во все тела и объединяющему все движущие силы материи в одно общее движение».

В специальном разделе, названном «Дефиниция», Кант пытается дать законченное определение понятия теплорода как всепростирающейся, всепроникающей, равномерно движущейся материи. Кант наделяет свое «основное вещество» таким большим количеством атрибутов (к которым следует еще прибавить негативные определения: невесомое, несжимаемое, несцепляе-

мое, неисчерпаемое), что тем самым нарушает требование, выдвинутое им в качестве принципа в натурфилософии, ибо дело не меняется от того, признается ли существование множества различных сил и свойств, или же все эти силы и свойства приписываются одному лишь теплороду, рассматриваемому как «высший принцип перехода от метафизических начал естествознания к физике».

Во времена Канта понятие теплорода уже подвергалось критике передовыми мыслителями (М. В. Ломоносов, ранний Шеллинг). Кант также высказывает критические соображения относительно этой физической гипотезы, но вместо того, чтобы отказаться от нее, перерабатывает ее в универсальную гипотезу об априорно необходимом «основном веществе». Как известно, в «Критике чистого разума» Кант отвергал распространенные в его время представления о теплороде и других «невесомых материях» (см. настоящее издание, т. 3, стр. 246—248), доказывая, что все реальное обладает степенью, которая может увеличиваться или уменьшаться, но никогда не становится равной нулю. Что же вынудило немецкого мыслителя вернуться к фактически уже преодоленной им концепции? По-видимому, то, что система трансцендентального идеализма в силу присущих ей глубоких противоречий не содержала в себе предпосылок для такого философского обобщения данных естествознания, которое раскрывало бы действительные перспективы его развития и указывало на возникающие перед ним новые реальные проблемы. В этом смысле неудача, постигшая Канта в его сочинении о принципах перехода от метафизических начал к физике, не может быть объяснена одним лишь тяжелым болезненным состоянием; она связана с самим содержанием его «критической философии».

* * *

Данный отрывок публикуется на русском языке впервые. Перевод сделан Ц. Г. Арзаканьяном по изданию Прусской академии наук (Kants Gesammelte Schriften, Bd. XXII. Berlin und Leipzig, 1937, S. 543—615).

В рукописи, представляющей собой первоначальный набросок, много пропусков, грамматических ошибок, незаконченных фраз; почти отсутствуют знаки препинания. Все это делает перевод и чтение текста затруднительными.

ПЕРЕВОД ЛАТИНСКИХ, ГРЕЧЕСКИХ И ФРАНЦУЗСКИХ СЛОВ И ВЫРАЖЕНИЙ

accidentia non migrant ex substantiis in substantias — акциденции не переходят от субстанций к субстанциям
actio in distans — действие на расстоянии
amentia — отсутствие ума, идиотизм
ἀνθρωποπαθῶς — свойственное человеку
animus sui compos— распоряжаться своей душой, своей мыслительной способностью
argumentum κατ' ἄνθρωπον — довод, апеллирующий к человеку, с точки зрения человека
astrologia iudiciaria — рассудительная астрология
ataraxia — невозмутимость, спокойствие, атараксия
atomi et inane — атомы и пустота
Caesar non est supra Grammaticos — Цезарь не выше ученых мужей
causa noumenon — умопостигаемая причина
causa phaenomenon — причина явлений
causa solitaria non iuvat — отдельно взятая причина не подтверждает
causae finales — конечные причины
Cerambix moscatus — вид стрекозы
cereus in vitium flecti — к мягкому, как воск, прилипает порок
circumstantiae — обстоятельства
cochlea et cuneus — спираль и клин
cogitabile — познаваемое
cognitio exacta — точное (достоверное) познание
cohaesio superficialis — поверхностное сцепление, поверхностная связность
compescere labella — сжимать (букв. обуздать) губы
conceptus factitii — искусственные понятия
conceptus rem adaequans — понятие, соответствующее (адекватное) вещи
concordia discors, discordia concors — несогласное единодушие, единодушное несогласие
conditio sine qua non — непременное условие
contradictorie oppositorum — противоречаще противоположные
contradictorie, s. logice oppositum — противоречаще или логически противоположное

contrarie, s. realiter oppositum — противно, или реально противоположное
contrarie opposita — противно противоположные [суждения]
coordinatio, complexus formalis — соподчинение, формальное соединение, связь
crede! — верь! веруй!
dabile — могущее быть данным
dari, non intelligi — быть данным, [но] не постигнутым
decretum absolutum — абсолютное положение
de heredibus suis et legitimis — о собственных и законных наследниках
deliquescentia — превращение в жидкость, переход в жидкое состояние
dementia — безумие, помешательство
directio extraordinaria — чрезвычайное (высочайшее) указание
distractio — расторжение, разрыв
divide et impera — разделяй и властвуй
elementa in loco proprio suae speciei non gravitant — элементы в свойственном их виду месте не притягивают
ens a se — сущее (вещь) само по себе
ens rationis — сущность, порожденная разумом, пустое понятие без предмета
ens realissimum — всереальнейшее сущее
ens singulare — единичное сущее
esprit, frivolité, galanterie, petit-maître, coquette, étourderie, point d'honneur — ум, легкомыслие, вежливость, франт (вертопрах), кокетливая, ветреность, дело чести
existentia est omnimodo determinatio — существование есть определение во всех отношениях
fac et excusa! — делай и оправдывай!
facies Hippocratica — «Гиппократово лицо» (предсмертное выражение лица)
factitia — искусственное
fiat experimentum in corpore vili — пусть экспериментируют с презренным телом!
foedus Amphictyonum — союз амфиктионов
forma dat esse rei — форма дает вещи бытие
formaliter — формально, с точки зрения формы
furor poeticus — поэтическое неистовство
gustus — вкус, вкушение
habitus — свойство, внешний вид, состояние
hallucinari — бредить (hallux — большой палец на ноге)
hoc est, hoc est corpus — это есть, это есть тело
horror vacui logicus — логическая боязнь пустоты
idem per idem — нечто через него же, доказательство положения через него же
ignobile vulgus — простой народ, чернь
imaginatio associans — ассоциирующее воображение
imaginatio plastica — воображение, способное к пространственному изображению
impotens animi motus — расслабляющее душевное движение

ingeniosis non admodum fida est memoria — остроумным свойственна не очень твердая память
ingenium argutans — рассуждающий, резонирующий ум
ingenium comparans — сравнивающий ум
ingenium perspicax — проницательный ум
ingenium strictius s. materialiter dictum — остроумие в более строгом смысле слова, или по своему содержанию
in hypothesi, in thesi — в предположении, в идее
interne motiva — движимое изнутри, внутреннее движение
in vino disertus — красноречивый от вина
iudicia subcontraria — подпротивные суждения
iudicium discretivum — отличающая способность суждения
ius certum — непреложное (неотъемлемое) право
ius impune occidenti — право безнаказанно убивать
κατ' ἀλήθειαν — с точки зрения истины
lex continui mechanica — закон непрерывности в механике
locomotiva — перемещающее [движение]
magnitudo monstrosa — чудовищное величие (чудовищные размеры)
mathesis — обучение, наставление, изучение
medius terminus — средний термин
motu uniformiter accelerato — [в] одинаково ускоренном движении
motus elementorum concussorius — сотрясательное движение элементов
mundus noumenon — умопостигаемый мир (мир вещей в себе)
mundus vult decipi — мир хочет быть обманутым
natura daedala rerum — искусная природа вещей
naturaliter maiorennes — природное совершеннолетие
nexus finalis — конечное звено связи
non per vim locomotivam — не при помощи перемещающей силы
noumenorum non datur scientia — нет науки о ноуменах
numero eadem — тем же числом
ob consilium nemo tenetur — ни с кем не держит совета
o, curas hominum! — о, человеческая любознательность!
opposita iuxta se posita magis elucescunt — противоположности, расположенные рядом, более явны
patria ubi bene — отечество там, где хорошо
peccatum philosophica, peccatillum, bagatelle — философский грех, грешок, пустяк
perpetuitas est necessitas phaenomenon — непрерывность есть необходимость явлений
physica generalis — общая физика
pollex troncatus — отрубленный большой палец (руки или ноги)
ponderositas subordinata — подчиненная тяжесть
primus inter pares — первый среди равных
principia essendi — начала, определяющие бытие
principium quod non est principiatum — принцип, который не обусловлен другим принципом
providentia directrix — направляющее провидение
qualitas occulta — скрытое качество

quantum continuum — непрерывная величина
realissimum — наиреальнейший
rébarbaratif — отталкивающий, суровый, неприветливый
receptivitas — восприимчивость
reservatio mentalis — сохранение в душе, в уме
sapere aude! — дерзай мыслить, постигать!
sapor — вкус, чувство вкуса
savoir faire — уметь делать
scandalum acceptum — приятный соблазн
scientiae naturalis — науки о природе
semiotica universalis — всеобщее учение о знаках
sensatio, impressio — ощущение, впечатление
sensibilitas asthenica — слабая чувствительность
sensibilitas sthenica — сильная чувствительность
sensus internus — внутреннее чувство
sensus privatus — частное (личное) чувство
si fecisti, nega — если совершил, отрицай
similis simili gaudet — схожий схожему радуется
simpliciter — просто, прямо
solipsismus convictorii — изолированность от приятелей
sparsim — разбросанно, там и сям, местами
status iuridicus — юридическое (правовое) положение [лица]
status quo de fait и de droit — существующее положение (состояние) фактическое и правовое (де-факто и де-юре)
suspensio iudicii — прекращение (приостановка) суждений
systema harmoniae praestabilitatae — система предустановленной гармонии
tenacitas — прочность
terminum a quo — исходная граница
tertium comparationis — третье для сравнения
textura fibrosa, lamellaris, truncalis — связность волокнистая, пластиночная, стержневая
ϑεοπρεπῶς — как подобает божеству
toto genere — всей своей сущностью, всем своим качеством
trans physicam — за пределы физического, природы
trochlea — блок, подъемный механизм
ultra posse nemo obligatur — никто не обязан [делать что-либо] сверх своих способностей
uti exploratoribus — использование лазутчиков
vacuum coacervatum — сосредоточенная (в одном месте) пустота
vacuum dissiminatum — рассеянная пустота
vacuum extramundanum — пустота, находящаяся за пределами мира
vacuum mundanum — пустота в пределах мира
vectis — рычаг
vive la bagatelle! — да здравствует безделица!

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Август, Цезарь Октавиан 264
Августин, Аврелий 279
Аддисон 370
Ариосто, Лодовико 418
Аристотель 181, 183, 250, 386
Аруэ, Франсуа 451
Архенгольц, Иоганн Вильгельм 546
Архимед 230, 579

Баретти, Джузеппе 464
Батлер, Сэмюэл 463, 478
Баяр, Пьер-Террай 506
Блейр, Хаг 493
Блюмауэр, Иоганн Алоис 397
Блюменбах, Иоганн Фридрих 549
Босуэл, Джеймс 464, 571
Боутервек, Фридрих 286
Браун, Джон 501
Буриньон, Антуанетта 364, 396
Бэкон, Фрэнсис 465
Бюффон 463
Бюш, Иоганн Георг, фон 566
Бюшинг, Антон Фридрих 35

Ваттель, Эмер, де 273
Вергилий, Публий Марон 275 397, 426, 493
Верри, Пьетро 474
Виндишгрец, Йозеф Никлас 265
Вольтер, Франсуа-Мари Аруэ 451, 463, 561
Вольф, Христиан 177, 181, 183, 185, 186, 204, 205, 209, 221, 232, 233, 235, 240, 242, 592

Галлер, Альбрехт 364
Гарве, Христиан 308
Гаррингтон, Джеймс 461
Гельвеций, Клод-Адриан 383, 415
Гердер, Иоганн Готфрид 37, 39
Гесихий 278
Гиртаннер, Кристоф 573
Гомер 429
Гораций, Квинт Флакк 491
Гофстеде, Петрус 386
Гроций, Гуго 273
Гюйгенс, Христиан 645, 646

Даламбер, Жан-Лерон 592
Декарт, Рене 138, 351, 412
Демокрит 138, 206
Джонсон, Сэмюэл 464, 465
Диоген (киник) 541, 542
Домициан, Тит Флавий 271

Зульцер, Иоганн Георг 587

Кампер, Петер 549, 575
Карл II 437
Карл XII 502, 542
Катон, Марк Порций 406
Кеплер, Иоганн 8, 157
Кестнер, Абрахам Готгельф 592
Кин, Джеймс 553
Клавий 443
Колумб, Христофор 466

Коммод, Луций Элий Аврелий 271
Кристина Шведская 437
Кромвель, Оливер 559
Кук, Джеймс 555

Лавуазье, Антуан 579
Лакроз, Матюрэн Вейсьер 278
Ламберт, Иоганн Генрих 92
Лафатер, Иоганн Каспар 546
Лейбниц, Готфрид Вильгельм 104, 105, 177, 183, 185, 186, 201, 204—207, 209, 221, 228, 232, 233, 235, 240, 242, 372, 469
Лес, Готфрид 364
Линней, Карл 421, 575, 576
Локк, Джон 366
Лукреций, Кар 417, 516

Малле дю Пан, Жак 270
Мальябекки, Антонио 421
Мариотт, Эдм 124
Марк Аврелий 271
Мармонтель, Жан-Франсуа 386
Мендельсон, Моисей 35
Мильтон, Джон 485, 559
Михаэлис, Христиан Фридрих 415
Мольер, Жан-Батист 354
Москати, Петер 575

Нерон, Тиберий Клавдий 505
Николаи, Христофор Фридрих 552
Ньютон, Исаак 8, 64, 68, 113, 114, 115, 124, 131, 157, 167, 172, 469, 579, 591, 645

Паскаль, Блез 364
Пелиссон, Поль-Фонтанье 548
Персий, Авл Флакк 364
Пико, делла Мирандола 421
Плавт, Тит Макций 563
Платон 183, 249, 527
Полициано, Анджело 421
Поп, Александер 271, 451, 514, 522, 555
Порта, Джамбаттиста 546
Постелл, Гийом 338
Птолемей 21, 433
Пуфендорф, Самуэль, фон 273

Ричардсон, Сэмюэл 354
Ролан, Жан-Мари де ла Платьер 505
Рочестер, Джон Уилмот, граф 437
Руссо, Жан-Жак 16, 18, 569, 577, 580

Салмасий 313
Сведенборг, Эмануэл 345, 429
Свифт, Джонатан 271, 386, 463
Сен-Пьер, Шарль-Ирене Кастель, де 16
Скалигер, Юлий Цезарь 421, 469
Смит, Адам 449
Сократ 371, 377, 386, 498, 559
Стерн, Лоренс 478
Сулла, Луций Корнелий 542

Террасон, Жан 511
Тимон Афинский 586
Тит, Флавий Веспасиан 271
Трюбле, Никола-Шарль-Жозеф 463

Ульрих, Иоганн Август 63

Филдинг, Генри 397, 399, 474
Фишер, Иоганн Эберхард 277
Фридрих II 33, 270, 587
Фукидид 22

Хаузен, Христиан Август 454

Цезарь, Юлий 33
Цицерон, Марк Туллий 336

Честерфилд, Филип Дормер Стэнхоуп 526

Шарп, Сэмюэл 567
Шварц, Бертольд 466
Шекспир, Вильям 416

Эйлер, Леонард 120
Эпикур 219, 478
Эсте, Ипполито 418

Ювенал, Децим Юний 436
Юм, Давид 22, 65, 186, 407, 409, 444, 507, 560, 563
Юнг, Эдуард 463

Яков I 541

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

Автомат 16
Автономия 313
Агрегат 582, 648
Амфиболия 609
— понятий 602, 603, 613
Аналогия 47—49
Анархия 287, 585
Анатомия 8
— сравнительная 50
Антагонизм 13, 15, 333
— определение 11
— закон 174
Антиномия 212—217, 253
Антрополог 357
Антропоморфизм 408
Апатия 498, 499
Апперцепция 372, 374
— чистая 365
— эмпирическая 365, 373
Армия 34
Ассоциация
— закон 412
Атом 137, 601
Аффект 497—512
— определение 496, 497
Аффектация 363

Безумие 442, 456, 459, 498
Бессмертие 44, 45, 221, 225 (см. душа)
Благо
— высшее морально-физическое 525, 526
— высшее физическое 524, 525
Бог (вечное существо) 42, 44, 220, 221, 281
— метафизический 229
— космологическое доказательство бытия б. 231
Богослов 319—322, 334—336, 345
Боязливость 501—506

Варварство 585
Варвары 22
Вежливость 385
Величина
— интенсивная и экстенсивная 86
Вера 224, 281, 316, 334, 340, 341
— определение 223
— историческая 335
— религиозная и церковная 344
— эмпирическая 347
Вещество
— основное 600 (см. также материя)
Вещь 352, 357
— в себе (сама по себе) 74, 102, 190, 222
— образ 429 (см. знак)
Видимость 190
— моральная 384—386
— чувственная 382—384
Вкус
— определение 483, 484, 487, 488, 491
— отвечающий моде 489, 490
— художественный 490, 569

— эстетический 527
(см. чувство)
Властолюбие 29, 517, 521
Вожделение 496
Возвышенное 487
Война 16, 17, 20, 259, 262
— истребительная 263
— карательная 263
Воля
— свобода 7, 10
— объединенная 16
Воображение 49, 365, 368, 386, 402—410, 415—418
— определение 402
— сила 414
— продуктивное 417
— репродуктивное 402, 436, 446, 447
Восприятие 648
Врач 319, 322, 323
Время 189, 193, 196, 198
— лишенное действий (пустое) 598, 647
Всемирно-гражданское
— право 266, 277, 284, 295
— состояние 21, 265
Всеобщность
— дискурсивная 650
— коллективная 650
— логическая 71
— физическая 71
— понятия опыта 647
Высокомерие 442

Гармония
— предустановленная 207—209
Гений 39, 370, 467, 571
— определение 466, 469, 570
Гилозоизм 152
Глупость 444, 451
Гнев 506
— определение 500
Государство 15, 20, 259
— определение 260
— безопасность 18
— союз государств 18
— устройство 19, 22, 32
— отношение между г. 19
— государственное объединение 20—21
— и проблемы войны и мира 262—309
— и философы 288, 289
Гражданин мира 352
Гражданское состояние 15, 265
Гражданское устройство 13, 15, 17, 267, 581

Движение 61, 69—90
— определение 71
— как перемена места 72
— сложение 77, 80
— прямолинейное 80, 88
материя 597
(см. материя)
Деньги 287
Деспотизм 287, 585
— определение 269
Добродетель 40, 373, 526
Догмат 340—341
Договор
— мирный 259, 262, 266, 273, 274
Долг 30, 33, 399
Дух 236, 250, 469
— определение 467, 490
— культура 520
— совершенствование 28
— злой 12
— народный 35
— народов 568
(см. материя)
Душа 47, 190, 236, 413
— бессмертие 45, 237
— власть 498—500
— деление болезней д. 441—461
— человеческая 49, 400
— животного 42
— учение о д. 60, 209
Дуэль 505, 506

Естественное
— право 265
— состояние 265, 266
Естествознание 53, 56, 246
— эмпирическое 179

Желание
— способность 496—530
Женщина 417, 447, 449

Забывчивость 422

Задатки
— природные 8, 9, 11—13, 17, 22, 524, 534, 572
Закон 8, 14, 31, 585
— внешний 13
— моральный 237
— достаточного основания 206, 209
— исключенного третьего 201
— противоречия 200, 207
— тождества неразличимого 205, 209
(см. ассоциация, механика, природа)
Законодательство 34
Заслуга 380, 481
Здравый смысл 370, 371
Знак 429, 432—434
— деление 430
— естественные 431
— прогностические 431
— и вещи 432

Идеал 430
Идея 44, 467, 491
— определение 438
Идиотизм 455
Идол 430
Изумление 507
Иллюзия 382, 383
— определение 522
— склонность к и. 522—524
Иллюминатизм 364
Индивид 48, 49
Инстинкт 42—44
— определение 512
Интерес 467, 520
— моральный 399—400
Искусство 13, 18, 39, 484, 490
— изящные искусства 492
Истина 30
— схватывание 435
История 7
— идея мировой и. 23
— всемирная (всеобщая) 21, 353
— философская 23
— человеческого рода 23

Катаклизмы 40
Каузальность 216
Коварство 437
Конгруэнтность 85, 86
Контраст 396—397
(см. также новизна)
Корыстолюбие 29, 517, 522
Космология
— трансцендентальная (чистая) 204, 211
Культура 11, 13, 17, 18, 296, 479, 527, 577, 579
— внутренняя 19
(см. дух, наука)

Личность 439, 583
— ограничение 20
— характер 533—553
Логика
— как система правил рассудка 372
— школьная 465
Любовь
— материнская 44
— половая 44, 367

Математика 59, 60, 124, 286, 591, 592
— ценность 593
— чистая 249
(см. философия)
Материализм 236
Материя 16, 45, 61, 66, 69—90, 91—176, 365, 593—648
— определение 69, 70, 90, 593, 595, 634, 644
— атрибуты 648
— движение 597
— непроницаемость 96
— и душа 45
(см. форма)
Машина
— определение 637
— природная 594
Меланхолик 381, 540
Метафизика 49—50, 51, 62, 67, 68, 117, 140, 179—255
— определение 57—58, 180, 181, 238, 246
— объект 204,
— стадии (история) 205—226, 252—255
— всеобщая 68

— нравов 218
— природы 58, 61; телесной и духовной п. 204, 218
Механизм
(см. общество, природа, свобода)
Механика 66
— законы 148, 150, 152
— метафизические начала 142—176
Мир 263
— гарантия вечного м. 279
— вечный 257—309; как цель 284—288
Мир (вселенная) 23, 40, 49
— система 596
— устройство 19
— загробный 23
— умопостигаемый 429
Мироведение 351, 352
Мода 49, 476, 489—490
Монада 99, 201
Монадология 208, 209
Монарх 32, 260, 504
Монархия 260, 584
Мораль 334
— и политика 289—309
Мужество 502—505
Мужчина 449
Музыка 389, 409, 526
Мысль (мышление) 42, 46, 357, 471
(см. также язык)

Налогообложение 30
Народ 328, 329
— воля 32
— право народов 272
— союз народов 15, 16, 271
— характер 562—573
— английский 566—568
— еврейский 21
— испанский 568—569
— итальянский 569—570
— немецкий 570—572
— французский 565—566
(см. факультет)
Наслаждение 472
(см. также удовольствие)
Натурфилософия
— механическая 137
Наука 18, 57, 579
— определение 56
— культура 352
— человек 370
— первые науки 47
— о природе 57, 61
Невежда (невежество) 34, 444
— определение 370
Несовершеннолетие 28, 33, 34
— определение 27
Новизна 397—398
(см. также контраст)

Обман 282
Обозначение (сигнификация) 428—432
Общество 13
— интересы 29
— гражданское 12, 332, 333
— общественный организм 15
Объект
— начинать следует не с объекта 650
— предшествует субъекту 601
Окказионализм 208
Онтология 181, 184, 210, 231
— определение 180
Опекун 27, 28, 31
Опыт 358, 373, 374, 376, 598, 599, 650, 651
— возможность 649
— единство возможного о. 597, 647, 648
— внешний 365
— внутренний 375
(см. всеобщность, субъект)
Опьянение 400
Организация 41, 43, 44, 49, 48, 50
(см. человек)
Организм 42, 47
— законы строения 49
— иерархия организмов 49
(см. общество)
Остроумие 440
— продуктивное 462—465
Ощущение 42, 484

Палингенез 48
Память (запоминание) 419—422

— искусство зап. 421
— изобретательное 420—421
— рассудительное 421
Парадокс 360
Плюрализм 360
Пневматика 238
Подданный 32, 33
Познавательная способность 357—471
— возможность 379
Познание 31, 251, 358, 371, 372
— способность см. познавательная способность
— дискурсивное 251
— интуитивное 251
— прикладное 57
— эмпирическое 373
Политика 260
— и мораль 289—309
Понятия
— априорные 192—194
— привычные 50
— рассудочные 202, 203
Поэзия 489, 491
Поэт 491, 492
Правительство 29, 33, 35, 332—333
(см. факультет)
Право 268
— международное 271, 275, 284, 305
— свобода правовая 267
— устройство правовое 293
(см. всемирно-гражданское, естественное, народ, человек)
Предвидение 422—424
— способность 422—425
— эмпирическое 423
Предрассудки 28, 29
Предсказание 425—427
Представление 362, 366—368, 371, 374
— отчетливость и неотчетливость в сознании п. 369—371
— очевидность 375
— предмет 372
— смутные и отчетливые 366, 367
— чувственные 382, 399
Прекрасное
— определение 485
— чувство 483
Привычка 381, 382
Природа 9, 11, 13, 15, 17, 21, 45, 46, 48—51, 55, 279—281, 342, 351, 385
— определение 55
— законы 7
— механизм 216
— устройство 17
— целесообразность 218
— цель 19, 44, 282—287
— мыслящая 55
— протяженная 55
— человеческая 19, 31
— телеологическое учение о п. 8—9
(см. метафизика, наука, телеология)
Причина 151
— стечение действующих причин 16
(см. также каузальность)
Провидение 280, 281
Промышленность 20
Проницательность 465—466
Прообраз 547
Просвещение 20, 22, 27—35
— определение 27
Пространство 69—90, 91—176, 193, 196, 198, 597, 643, 649
— определение 70
— абсолютное 69, 71, 168, 170
— идеальное 189
— лишенное вещей 647
— относительное 69, 71
— пустое 90, 598, 648
— эмпирическое 70
Прямая походка 43, 44, 47, 50
Психология 235, 372
— эмпирическая 404
Пуризм 368, 530

Развитие 11
— целесообразное 8
Разум 9, 10, 15, 29, 50, 51, 57, 176, 180, 183, 219, 336, 414, 470, 471, 591
— определение 182, 324

— критика (чистого) р. 179—255, 649
— практическое применение 439
— предмет 220
— сфера применения чистого р. 195—204
— цель практического р. 219; чистого р. 226
— частное использование р. 29, 31
— собственный 439
— чистый 57, 181, 184
Раса 586
— характер 573—574
Рассудок 33, 197, 371, 373, 376—378, 413, 434, 436
— определение 438, 448, 470, 485
— важнее чувственности 435
— есть высшая познавательная способность 434
— как способность мыслить 434
— особое значение 435
— будничный 468
— естественный 437
— здравый 435
— правильный 435
Революция 21, 29, 293, 471
Религия 335, 337, 348, 429
— определение 334
— есть высшая человечность 44
— внутренняя 30
— натуралистическая 344
— религиозное устройство 32
Республика 34, 585
Республиканизм (республиканское устройство) 268, 269
Рефлексия 365, 369, 373
Род 42—48
— характер 574—588

Самонаблюдение 363—365
Сангвиник 381, 540
Свобода 13, 14, 28—33, 44, 220, 585
— дух 34
— жажда 515—517
— механизм 426
— варварская 17
— гражданская 19, 34, 35
— человеческая 21
— вероисповедания 20
— действий 35
— мысли 35, 40
— печати 359
Сентиментальность 478
Сила 44, 45, 69—176
— невидимое царство сил 44
— движущая 91, 94
— духовная 45, 47
— живая 45, 145, 640
— жизненная 612
— мертвая 145
— органическая 42, 43, 50
— природная 42
— вселенной 47
— отталкивания 645—646
— притяжения 105, 644—646 (см. система)
Символы (символика) 429
— церкви 30, 31, 33
Система 21
— определение 56
— движущих сил 643
— неподвижных звезд 19
— космополитически объединенная 588
— солнечная 40
Скромность 465
Скупость 426
Совершеннолетие 27
Совершенство 9
— образа мыслей 10
Совесть 343
Созерцание 251, 591, 597, 651
— априорное 59, 187—188, 189
— чистое 64, 188
— эмпирическое 387, 651
Сон (сновидение) 427, 428
— определение 400, 411—412
Способность 371
— чувственно-творческая 410—418
— чувственная 400 (см. познание, предвидение, суждение)
Сродство 413—414
— определение 413
Страдание 17, 474, 479, 481

— определение 473
Страсть 497, 512—530
— определение 512
— деление страстей 515
(см. также аффект)
Стыдливость 44
Субстанция 49, 207
— материальная 98
Субъект 597, 599, 600
— опыт 650
Суеверие 442
Суждение
— способность 444, 462, 470
— аналитическое и синтетическое 186—188, 200, 207, 248—249
Сумасшествие 442, 456
Сущность
— определение 55
— нематериальная 595
Счастье 9—11

Талант 461, 462, 545
— определение 461
Телеология
— моральная 235
— физическая 235
— природы 219
Тело 127—176, 236, 593—645
— определение 127
Темперамент
— определение 534
— меланхолический 537
— сангвинический 536
— флегматический 538—540
— холерический 537—538
Теология 231
— трансцендентная 228—232
Теософия 233
Теплород 598—601, 646—651
— определение 646
— атрибуты 648, 650
— возбуждающая сила 615
— доказательство существования 649—650
Терпение 503
Терроризм 364
Толпа 29
Торможение 400
Трение 129—130
Трусость 27
Удивление 507
Удовольствие (и неудовольствие)
— определение 473
— чувство у. и неудовольствия 472—495
— чувственное 472—488
(см. также наслаждение)
Ум 10, 370
— ограниченный 370
— собственный 27, 28
— ясный 470
Умопомрачение 455
Умствование 437, 439, 471
— определение 439
— теоретическое 351
Университет 313, 317
(см. также факультет)
Упругость (эластичность) 133
Ученый 29, 30, 32, 314
— как практик науки 314
— судить об ученом может только ученый 313
— философствующий 528

Факультет
— основа деления высших ф. 317—318
— богословский 320—321, 345
— медицинский 322—324
— философский 324—326, 331 (как поборник истины), 344, 345
— юридический 321—322
— и народ 328
— и правительство 332, 333
Фанатизм 338
Фанатик 540
Фантазия 411
Федерация 274
Феноменология 66
— метафизические начала 163—176
Физик 596
Физика 241, 250, 642
— рациональная 210
Физиогномика 545—547
— деление 547—551
Филодоксия 255

Философ 8, 288—289, 410, 528, 544
Философия 41, 51, 182, 227, 289, 592
— ценность 593
— лейбницевско-вольфианская 199, 235
— спекулятивная 50
— трансцендентальная 89, 186, 194—195; ее высшая задача 197
— чистая 57—58, 59, 354
— истории человечества 38, 39
— и математика 591—593
Флегматик 540
Форма 16
— и материя 70
— шарообразная 41
— переходные формы 41
— организации 44
Форономия 66, 155
— метафизические начала 69—89

Характер
— как образ мысли 540—545
— пола 553—562
(см. личность, народ, раса, род)
Хилиазм 19
Хитрость 445
Холерик 540
Храбрость 501—506
Христианство 344

Целесообразность
— моральная 226, 227
(см. природа)
Целомудренность 385
Цель 10, 220, 348, 595
— конечная 47, 227, 592; практического разума 219; чистого разума 226
— личная 329
— общественная 29
— разумная 21, 23
(см. природа, разум)
Цивилизация 17, 18, 577
Цинизм 368

Человек 29, 30, 32, 35, 40, 43, 46, 47, 351, 357
— определение 14
— как компендий мира 44
— как среднее существо 42
— вертикальное положение ч. 44
— право 302
— природные задатки 9, 11, 13
Человековедение
— физиологическое 351
Человечность 17, 44, 46
Честолюбие 23, 517, 519—521
Чувственность 375—379, 386—387, 413—414, 435, 478
— апология чувственности 375—379
— в противоположность рассудку 371—375, 434—435
Чувство 39, 51, 55, 386, 648
— деление 387
— смена 398, 399
— внешние 55, 387, 388, 390, 399
— внутреннее 55, 60, 365, 395, 396
— вкуса и обоняния 391, 392
— зрения 389, 390
— осязания 388
— слуха 388—389
(см. прекрасное, удовольствие)

Эгоизм 359
Эгоист
— логический 359
— моральный 360
— эстетический 360
Эпигенез 45
Эрос 486
Эфир 638

Юмор 463
Юрист 319, 321, 323

Я 191—192, 357, 358, 360, 365, 373
Явление 104, 471, 645
(см. также вещь в себе)
Язык 47
— определение 430
— сила 375
— эгоистический 361—362
Янсенизм 451

БИБЛИОГРАФИЯ*

Прижизненные издания (книги) Канта

Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, derer sich Herr von Leibnitz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedienet haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen. Königsberg, 1746. 240 S.

Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt. Königsberg — Leipzig, 1755. 200 S.
То же. Frankfurt — Leipzig, 1797. 130 S.
То же. Zeitz, 1798. 143 S.

Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio quam consensu amplissimae facultatis philosophicae dissertatione publica in auditorio phil. die 27. septembr. horis VIII—XII, habenda pro receptione in eandem defendet M. Immanuel Kant, regiom., respondente Christophoro Abrahamo Borchard, heiligenb. bor. s.s. theol. cultore, opponentibus Johanne Godofredo Möller, reg. s.s. theol. stud., Friderico Henrico Samuele Lysio, regiom. I. U. C. et Johanne Reinholdo Grube, reg. I. U. C. [Anno MDCCLV]. 38 S.

Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755sten Jahres einen grossen Theil der Erde erschüttert hat. Königsberg, 1756. 40 S.

Metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam, quam consentiente amplissimo philosophorum ordine dissertatione publica pro loco habenda die X. aprilis horis VIII—XII, in auditorio phil. defendet M. Immanuel Kant, respondente Luca Davide Vogel, reg. bor. s. theol. cultore, opponentibus adolescentibus ingenuis ac perpolitis Ludovico Ernesto Borowski, regiom. bor. s. theol. cultore, Georgio Ludovico Muehlenkampf, trempia ad darkehmiam borusso s. theol. cultore, et Ludovico Joanne Krusemark Kyritensi marchico s. theol. cultore [Anno MDCCLVI]. 16 S.

---

* Составлена *Г. С. Чанышевой* и *М. Б. Васильевой*.

M. Immanuel Kants neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde, wodurch er zugleich zu seinen Vorlesungen einladet. Königsberg, den 25. April 1756. 6 Blatt.

M. Immanuel Kants Entwurf und Ankündigung eines Kollegii der physischen Geographie, nebst dem Anhange einer kurzen Betrachtung über die Frage: Ob die Westwinde in unsern Gegenden darum feucht sein, weil sie über ein grosses Meer streichen. [1757]. 8 S.

M. Immanuel Kants Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe, und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft, wodurch zugleich seine Vorlesungen in diesem halben Jahre angekündigt werden. Königsberg, 1758. 8 S.

Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus von M. Immanuel Kant, wodurch er zugleich seine Vorlesungen auf das bevorstehende halbe Jahr ankündigt. Königsberg, 1759. 8 S.

Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Hochwohlgebohrnen Herrh, HERRN Johann Friedrich von Funk, in einem Sendschreiben an die Hochwohlgebohrne Frau, FRAU Agnes Elisabeth, verwitt. Frau Rittmeisterin von Funk, geborne von Dorthösen, Erbfrau der Kaywenschen und Kahrenschen Güter in Kurland, des selig Verstorbenen Hochbetrübte Frau Mutter, von M. Immanuel Kant, Lehrer der Weltweisheit auf der Academie zu Königsberg. Königsberg, [1760], 4 Blatt.

Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren. Erwiesen von M. Immanuel Kant. Königsberg, 1762. 35 S.
То же. Frankfurt — Leipzig, 1797. 16 S.

Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes. Königsberg, 1763. 205 S.
То же. Königsberg, 1770. 168 S.
То же. Königsberg, 1783. 168 S.

Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen. Königsberg, 1763, 72 S.
То же. Grätz, 1797, 93 S.

Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. Königsberg, 1764. 110 S.
То же. Königsberg, 1766. 110 S.
То же. Riga, 1771. 110 S.
То же. Grätz, 1797. 128 S.

M. Immanuel Kants Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre, von 1765—1766. Königsberg, [1765]. 16 S.

Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik. Königsberg, 1766. 128 S.
То же. Riga — Mietau, 1766. 128 S.

De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. Dissertatio pro loco professionis log. et metaph. ordinariae rite sibi vindicando, quam exigentibus statutis academicis publice tuebitur *Immanuel Kant.* Respondentis munere fungetur Marcus Herz, Berolinensis, Gente iudaeus, medicinae et philo-

sophiae cultor, contra opponentes Georgium Wilhelmum Schreiber, Reg. Bor. Art. Stud. Iohannem Augustum Stein, Reg. Bor. I. U. C. et Georgium Danielem Schroeter, Elbing. S. S. theol. C. in auditorio maximo horis matutinis et pomeridianis consuetis. D. XXI. Aug. A. MDCCLXX. 38 S.

Von den verschiedenen Racen der Menschen zur Ankündigung der Vorlesungen der physischen Geographie im Sommerhalbenjahre 1775, von Immanuel Kant, der Log. und Met. ordentl. Prof. Königsberg, 1775. 12 S.

Critik der reinen Vernunft von Immanuel Kant, Professor in Königsberg. Riga, 1781. 856 S.
То же. Riga, 1787. XLIV, 884 S.
То же. Riga, 1790, XLIV, 884 S.
То же. Frankfurt — Leipzig, 1791. XLIV, 884 S.
То же. Riga, 1794. XLIV, 884 S.
То же. Frankfurt — Leipzig, 1794. XLIV, 884 S.
То же. Bd. 1—4, Grätz, 1795.
То же. Leipzig, 1799. XLIV, 882 S.

Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Riga, 1783. 222 S.
То же. Frankfurt — Leipzig, 1794, 222 S.
То же. Grätz, 1795. XXX, I, 301 S.
То же. Frankfurt — Leipzig, 1798. 222 S.

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Riga, 1785. 7, 128 S.
То же. Riga, 1786. 7, 128 S.
То же. Frankfurt — Leipzig, 1791. 7, 128 S.
То же. Riga, 1792. 7, 128 S.
То же. Frankfurt — Leipzig, 1794. 7, 128 S.
То же. Grätz, 1796. XVIII, 146 S.
То же. Riga, 1797. 7, 128 S.
То же. Frankfurt — Leipzig, 1801. 7, 128 S.

Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Riga, 1786. XXIV, 158 S.
То же. Riga, 1787. XXIV, 158 S.
То же. Frankfurt — Leipzig, 1794. XXIV, 148 S.
То же. Grätz, 1796. 222 S.
То же. Leipzig, 1800. XXIV, 126 S.

Critik der practischen Vernunft. Riga, 1788. 292 S.
То же. Frankfurt — Leipzig, 1791. 292 S.
То же. Riga, 1792. 292 S.
То же. Frankfurt — Leipzig, 1795. 288 S.
То же. Grätz, 1796. 342 S.
То же. Riga, 1797. 292 S.
То же. Frankfurt — Leipzig, 1803. 292 S.

Critik der Urtheilskraft. Berlin — Libau, 1790. LVIII, 476 S.
То же. Frankfurt — Leipzig, 1792. LVIII, 476 S.
То же. Berlin, 1793. LX, 482 S.
То же. Frankfurt — Leipzig, 1794. LX, 482 S.
То же. Bd. 1—2, Grätz, 1797.
То же. Berlin, 1799. LX, 482 S.

Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Critik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. Königsberg, 1790. 126 S.
То же. Königsberg, 1791. 126 S.
То же. Crätz, 1796. 134 S.

Ueber das radikale Böse in der menschlichen Natur, 1792. 46 S.

Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Vorgestellt von Immanuel Kant. Königsberg, 1793. XX, 1, 296 S.
То же. Frankfurt — Leipzig, 1793. XXX, 1, 296 S.
То же. Frankfurt — Leipzig, 1793. XXII, 1, 248 S.
То же. Neuwied, 1793. XXIV, 296 S.
То же. Königsberg, 1794. XXVI, 314 S.
То же. Frankfurt — Leipzig, 1794. XXII, 1, 248 S.

I. Kants politische Meinungen, oder Über die Redensart: Diess mag zwar theoretisch wahr sein, ist aber in Praxi nicht anwendbar, 1794. 86 S.
То же, 1796. 88 S.

Zum ewigen Frieden (Ein philosophischer Entwurf). Königsberg, 1795. 104 S.
То же. Königsberg, 1796. 112 S.
То же. Frankfurt — Leipzig, 1796. 95 S.
То же. Frankfurt — Leipzig, 1797. 93 S.

Immanuelis Kantii opera ad philosophiam criticam. V. 1—4. Lipsiae, 1796—1798.

Die Metaphysik der Sitten in zwei Theilen. Erster Theil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Königsberg, 1797. 235 S.
То же. Frankfurt — Leipzig, 1797. 235 S.
То же. Königsberg, 1798. 266 S.
То же. Königsberg, 1803.

Die Metaphysik der Sitten in zwei Theilen. Zweiter Theil. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. Königsberg, 1797. X, 190 S.
То же. Kreuznach, 1800. 248 S.
То же. Königsberg, 1803. X, 188 S.

Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie von Immanuel Kant, Professor zu Königsberg, 1798. 29 S.

Von der Macht des Gemüths durch den blossen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein. Ein Schreiben an Herrn Hofrath und Professor Bufeland, über dessen Buch die Kunst das menschliche Leben zu verlängern. Jena, 1798. 54 S.
То же. Frankfurt — Leipzig, 1800. 42 S.

Ueber die Buchmacherei. Zwei Briefe an Herrn Friedrich Nicolai. Königsberg, 1798. 22 S.

Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten. Königsberg, 1798. XXX, 205 S.

То же. Königsberg, 1798. XXIV, 192 S.

Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Abgefasst von Immanuel Kant. Königsberg, 1798. XIV, 334 S.
То же. Frankfurt — Leipzig, 1799. VIII, 356 S.
То же. Königsberg, 1800. XIV, 332 S.

Immanuel Kants Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen. Königsberg, 1800. XXIV, 232 S.
To же. Königsberg, 1801. XVI, 215 S.
To же. Reutlingen, 1801. XVIII, 236 S.

Physische Geographie. Ersten Bandes erste Abtheilung, welche die mathematischen Vorkenntnisse und die allgemeine Beschreibung der Meere enthält. Meinz — Hamburg, 1801. VI, 264 S.
Ersten Bandes zweite Abtheilung, welche die Fortsetzung der allgemeinen Beschreibung der Meere enthält. Meinz — Hamburg, 1801. 323 S.
Zweiten Bandes erste Abtheilung, welche die allgemeine Beschreibung des Landes enthält. Rechtmässige Ausgabe. Mit Aktenstücken zu ihrer Geschichte. Mainz — Hamburg, 1802. 350 S.
Zweiten Bandes zweite Abtheilung, welche den Aufriss und Durchschnitt des Landes enthält. Rechtmässige Ausgabe nebst neuen Aktenstücken zu ihrer Geschichte. Mainz — Hamburg, 1803. XXX. 242 S.
Dritten Bandes erste Abtheilung, die Beschreibung der Flüsse, Seen und der Atmosphäre enthaltend. Einzig rechtmässige Auflage. Mainz — Hamburg, 1803. XVI, 276 S.
Dritten Bandes zweite Abtheilung, den Beschluss der Atmosphäre und des ganzen Werks enthaltend. Einzig rechtmässige Auflage. Mainz — Hamburg, 1804. 327 S.

[Vierter Band, der die neuen Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde, Zusätze, Berichtigungen und Register zum ganzen Werk enthält. Einzig rechtmässige Auflage. Mainz — Hamburg, 1805. 355 S.]

Immanuel Kants physische Geographie. Auf Verlangen des Verfassers aus seiner Handschrift herausgegeben und zum Theil bearbeitet von Dr. Friedrich Theodor Rink. Bd. I—II. Königsberg, 1802.

Immanuel Kant über Pädagogik. Herausgegeben von D. Friedrich Theodor Rink. Königsberg, 1802. VI, 146 S.
To же. Königsberg, 1803. 102 S.

Schriftensammlungen

Kleine Schriften von I. Kant, Professor in Königsberg, der Königl. Akademie der Wissenschaften in Berlin. Neuwied, 1793. 239 S.

Zerstreute Aufsätze. Von Herrn Professor Kant. Frankfurt — Leipzig, 1793. 220 S.

Anhang zu den Zerstreuten Aufsätzen von Herrn Professor Kant. Frankfurt — Leipzig, 1794. 91 S.

Iman. Kant zwo Abhandlungen über moralische und politische Gegenstände. Frankfurt — Leipzig, 1795. 158 S.
To же. Königsberg — Leipzig, 1796. 158 S.

Neue kleine Schriften von I. Kant, Professor in Königsberg. Aus der Berliner Monatsschrift abgedruckt. 1795. 110 S.

Immanuel Kants frühere noch nicht gesammelte kleine Schriften. Lintz, 1795. VIII, 350 S.

То же. Zweiter Theil. Frankfurt — Leipzig, 1797. 130 S.

I. Kants sämmtliche kleine Schriften. Nach der Zeitfolge geordnet. Bd. 1—4. Königsberg — Leipzig, 1797—1798.

Immanuel Kant's vermischte Schriften. Bd. 1—3. Halle, 1799.

Sammlung einiger bisher unbekannt gebliebener kleiner Schriften von Immanuel Kant. Herausgegeben von F. T. Rink, Doctor und Professor der Theologie und Philosophie. Königsberg, 1800. 80 S.

ИЗДАНИЯ КАНТА НА РУССКОМ ЯЗЫКЕ

Кант И. Сочинения в двух томах 1747—1777 гг. Под общ. ред. Б. Ю. Сливкера. Пер. Б. А. Фохта. Т. 2. 1759—1777 гг. М., Соцэкгиз, 1940. 526 с.

Кант И. Сочинения в шести томах. Под общ. ред. В. Ф. Асмуса, В. А. Гулыги и Т. И. Ойзермана. Т. 1—6. М., «Мысль», 1963—1966.

Кант И. Антропология. Пер. Н. М. Соколова. СПб., 1900. 194 с.

То же. — «Научное обозрение», 1900, № 1, с. 3—80; № 2, с. 81—144; № 3, с. 145—189.

Кант И. Вечный мир. Философский очерк. Пер. студентов С. М. Роговина и Б. В. Чредина. Под ред. и с предисл. проф. Л. А. Комаровского. М., 1905. 73 с.

Кант И. Всеобщая естественная история неба. — «Научное обозрение», 1902, № 3, с. 181—201; № 5, с. 128—138; № 6, с. 66—79; № 7, с. 76—119.

Кант И. Всеподданнейшее прошение философа Канта императрице Елисавете Петровне (1758). — «Русский архив», 1896, № 7, с. 455—456.

То же. — «Московские ведомости», 1897, № 97.

То же. — «Русские ведомости», 1897, № 102.

То же. — «Неделя», 1897, № 16.

Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика. Пер. с нем. Б. П. Бурдес. Под ред. [и с предисл.] А. Л. Волынского. СПб., 1904. 125 с.

То же. Изд. 2-е. СПб., 1911. 125 с.

Кант И. Замечания о чувствах высокого и прекрасного. Пер. с франц. Лейпциг, 1862. 84 с.

Кант И. Идея всеобщей истории. — В кн.: «Родоначальники позитивизма». Вып. I. Кант, Тюрго, Д'Аламбер. Пер. И. А. Шапиро. С предисл. проф. М. М. Ковалевского. СПб., 1910, с. 1—14.

Кант И. Избранные мысли Канта, выбранные Л. Н. Толстым. Пер. с нем. С. А. Порецкого. М., «Посредник», 1906. 77 с. (Изд. «Посредника» для интеллигентных читателей, 133. Замечательные мыслители древнего и нового мира).

Кант И. Исследование вопроса о том, претерпела ли Земля при своем вращении вокруг оси, являющемся причиной смены дня и ночи, какие-либо изменения с первых времен своего возникновения, какова причина этого и как можно было бы в ней убедиться. Тема, предложенная Королевской академией наук в Берлине на соискание приза текущего года. 1754 (Публикация). Введение и ред. перевода А. С. Арсеньева. — «Вопросы философии», 1954, № 5, с. 162—166.

Кантова философия, переведенная с французского П. Петровым. Ч. 1. СПб., 1807, 93 с.

Кантово основание для метафизики нравов. С нем. яз. пер. Я. Рубаном. Николаев, 1803. 177 с.

Кант И. Критика практического разума и Основоположение к метафизике нравов. Полный пер. с прим. и прил. краткого очерка практической философии. Сост. Н. Смирнов. СПб., 1879. 192 с.

Кант И. Критика практического разума. Пер. и предисл. Н. М. Соколова. СПб., 1897. 193 с.

То же. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб., 1908. 167 с.

То же в сокращении. — В кн.: *Панаев И.* Разыскатели истины. Т. 1. СПб., 1878, с. 322—366.

Кант И. Критика способности суждения. Пер. Н. М. Соколова. СПб., 1898. 390 с.

То же в сокращении под загл. «Критика суждения». — В кн.: *Панаев И.* Разыскатели истины. Т. 1. СПб., 1878, с. 367—444.

Кант И. Критика чистого разума. Пер. (и предисл.) М. Владиславлева. СПб., 1867. 627 с.

То же. Пер. Н. М. Соколова. В 2-х вып. Вып. 1—2. СПб., 1896—1897.

То же. Изд. 2-е. СПб., 1902. 658 с.

То же. Пер. с нем. и предисл. Н. Лосского. СПб., 1907. 464 с.

То же. Изд. 2-е. Пг., 1915. 464 с.

То же в сокращении. — В кн.: *Панаев И.* Разыскатели истины. Т. 1. СПб., 1878, с. 114—253.

Кант И. Логика. Пер. и вступ. заметка И. К. Маркова. Под ред. и с предисл. прив.-доц. А. М. Щербины. Пг., 1915. 147 с. (Труды Петроградского философского о-ва. Вып. 11).

Кант И. Метафизика нравов. Метафизические начала учения о праве. СПб., 1903. 60 с. (Общедоступная философия в изложении Аркадия Пресса. Вып. 11).

Кант И. Наблюдения об ощущении прекрасного и возвышенного, в рассуждении природы и человека вообще и характеров народных особенно, служащие к объяснению некоторых мест Вилиомовой практической логики. СПб., 1804. 141 с.

Кант И. Неизданное письмо Канта (Кизеветтеру от 25 марта 1790 г. Публикация на нем. и рус. яз. и предисл. М. В. Бу-

дылиной). — «Научные доклады высшей школы», Философские науки, 1960, № 1, с. 153—157.

Кант И. Общая естественная история и теория неба или опыт об устройстве и механическом происхождении всего мироздания на основании ньютоновских законов. Пер. избранных мест С. Блажко. — В кн.: «Классические космогонические гипотезы». Сборник оригинальных работ. М.—Пг., Гос. изд-во, 1923, с. 32—69 (Классики естествознания. Кн. IX).

Кант И. О педагогике. Пер. с нем. С. Любомудрова. М., 1896. 92 с.

То же. Изд. 2-е. М., 1907. 94 с.

Кант И. I. О форме и началах мира чувственного и умопостигаемого. II. Успехи метафизики. Пер. (и предисл.) Н. Лосского. СПб., 1910. 119 с. (Труды СПб. философского о-ва. Вып. 6).

См. также «Научное обозрение», 1902, № 8, с. 93—129.

Кант И. I. Об известной поговорке: «Это может быть верно в теории, но не годится для практики». II. О мнимом праве лгать из человеколюбия. Пер. Н. Вальденберг. СПб., 1913. 78 с.

Кант И. Основоположение к метафизике нравов. Пер. Л. Д. Б. Под ред. и с предисл. д. чл. Психологич. о-ва В. М. Хвостова. М., 1912. 99 с.

То же. — В кн.: *Кант И.* Критика практического разума и Основоположение к метафизике нравов. СПб., 1879, с. 23—110.

Кант И. Предполагаемое начало истории человечества. — В кн.: «Родоначальники позитивизма». Вып. I. Кант, Тюрго, Д'Аламбер. Пер. И. А. Шапиро. С предисл. проф. М. М. Ковалевского. СПб., 1910, с. 15—28.

Кант И. Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки. Пер. В. Соловьева. М., 1889. 367 с. (Труды Московского психологического о-ва. Вып. II). Приложение: *Куно Фишер.* Критика Кантовой философии. Пер. Н. А. Иванцова, с. 200—367.

То же. Изд. 2-е. М., 1893. 195 с.

То же. Изд. 3-е. М., 1905. 195 с.

То же. Предисл. и ред. А. Сараджева. М.—Л., Соцэкгиз, 1934. 377 с.

То же. Изд. 2-е. Под ред. М. Иовчука. М., Соцэкгиз, 1937. 248 с.

Кант И. Религия в пределах только разума. Пер. с нем. Н. М. Соколова. СПб., 1908. 302 с.

Кант И. Трансцендентальная диалектика. — В кн.: *Панаев И.* Разыскатели истины. Т. 1. СПб., 1878, с. 253—321.

Кант И. Успехи метафизики. — В кн.: *Кант И.* I. О форме и началах мира чувственного и умопостигаемого. II. Успехи метафизики. СПб., 1910, с. 41—119.

Кант И. Физическая монадология. С латинск. пер. П. Флоренский. Сергиев Посад, 1905. 33 с. (Отт. из журн.: «Богословский вестник», 1905, № 9).

Классики марксизма-ленинизма о Канте

Маркс К. и *Энгельс Ф.* Немецкая идеология. Критика новейшей немецкой философии в лице ее представителей Фейербаха, Б. Бауэра и Штирнера и немецкого социализма в лице его различных пророков. — В кн.: *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч. Изд. 2-е. Т. 3, с. 182, 184, 185.

Энгельс Ф. Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведенный господином Евгением Дюрингом. — В кн.: *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч. Изд. 2-е. Т. 20, с. 12, 22, 23, 30, 48, 49, 56, 57, 62, 65, 252, 271.

Энгельс Ф. Диалектика природы. — В кн.: *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч. Изд. 2-е. Т. 20, с. 343, 350, 351, 353, 354, 368, 370—393, 395, 408—410, 423, 425, 426, 510, 520, 523, 540, 554, 556, 557, 593.

Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. — В кн.: *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч. Изд. 2-е. Т. 21, с. 275, 284—285, 287, 289, 298.

Ленин В. И. Конспект книги Гегеля «Лекции по истории философии». Полн. собр. соч. Изд. 5-е. Т. 29, с. 244, 247, 250.

Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм. Полн. собр. соч. Изд. 5-е. Т. 18, с. 18, 25, 99—102, 111, 116, 118—119, 121, 128, 129, 139, 143, 159, 163, 166, 171, 173, 177, 184, 190, 202, 203—211, 213—216, 221, 223, 224, 233, 236, 247, 251, 255, 260, 322, 358, 379, 381—383.

Работы о Канте, изданные до октября 1917 г.

Айвазов И. Г. Проблема свободы в философии Канта. М., 1910. 31 с.

Аксельрод Л. (Ортодокс). Философские очерки. СПб., 1906, с. 186—223.

Аргамаков А. П. Сознание, самоочевидные истины и мыслимые пространства по Канту и по воззрению современных философов и математиков. Полоцк, 1895. 27 с. (Ко дню 75-летней годовщины Михайловской артил. академии и училища).

Баух Б. Иммануил Кант и его отношение к естествознанию. Пер. Г. Гордона. М., 1912. 36 с.

Бауэр В. История философии в общепонятном изложении для образованной публики и для учащихся. Пер. с нем. под ред. М. Антоновича. СПб., 1866, с. 226—252.

Белый А. Критицизм и символизм. По поводу столетия со дня смерти Канта. — «Весы», 1904, № 2, с. 1—13.

Бензенгр В. Н. О Канте, как антропологе. Чит. в заседании Имп. о-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии 27-го февр. 1877 г. М., 1880. 6 с.

Бобров Е. А. К столетней годовщине смерти Иммануила Канта. Варшава, 1904. 21 с.

Бобров Е. А. Философские этюды. Варшава, 1911, с. 51—60.

Богдашевский Д. И. Философия Канта. Вып. I. Анализ «Кри-

тики чистого разума» и «Критики практического разума». Киев, 1898. 158 с. (Из журн.: «Труды Киевской духовной академии» за 1898 г.).

Боргман А. И. Учение Канта о пространстве и времени. — «Журнал Министерства народного просвещения», 1907, № 8, с. 259—307.

Буссе Л. Мировоззрение великих мыслителей нового времени. Пер. с нем. В. Ульриха. СПб., 1905, с. 73—95.

Вайсфельд М. Педагогика Канта. — «Журнал Министерства народного просвещения» (Отдел: Народное образование), 1908, № 12, с. 129—159.

Вальденберг В. О столкновении нравственных норм. — «Вопросы философии и психологии», 1914, кн. 123 (III), с. 306—317.

Введенский А. И. О Канте действительном и воображаемом. Комментарии к «Критике чистого разума». По поводу книги Каринского «Об истинах самоочевидных». М., 1895. 40 с.

Введенский А. И. Учение Канта о пространстве (Разъяснение и критика). Сергиев Посад, 1895. 30 с. (Отт. из № 6 и 7 «Богословского вестника» за 1895 г.).

Введенский А. И. Учение Канта о смене душевных явлений. Ответ на защитительную статью г. Каринского. М., 1895, 50 с. То же. — «Вопросы философии и психологии», 1895, кн. 29 (IV), с. 430—477.

Вернадский В. И. Кант и естествознание XVIII столетия. М., 1905. 37 с. (Отт. из журн.: «Вопросы философии» за 1905 г., кн. 76 (1), с. 36—70).

Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. Т. 2. От Канта к Ницше. СПб., 1905. 423 с.

Виндельбанд В. К столетнему юбилею Канта. Пер. с нем. — «Образование», 1904, № 3, с. 104—116.

Виндельбанд В. Философия Канта (Из истории новой философии Виндельбанда). С нем. пер. Н. Платонова. СПб., 1895. 202 с.

Владиславлев М. Логика. СПб., 1872, с. 177—185.

Волынский А. Критические и догматические элементы в философии Канта. — «Северный Вестник», 1889, № 7, с. 67—87; № 9, с. 61—83; № 10, с. 89—109; № 11, с. 51—72; № 12, с. 55—78.

Гайм Р. Гердер, его жизнь и сочинения. Т. 2. М., 1888, с. 698—762.

Глаголев С. С. Религиозная философия Канта (К столетию со дня его смерти). Харьков, 1904. 24 с.

Гогоцкий С. С. Критический взгляд на философию Канта. Рассуждение. Киев, 1847, 69 с.

Гогоцкий С. С. Философия XVII и XVIII веков в сравнении с философией XIX века и отношение той и другой к образованию (Из лекций по истории философии). Вып. I. Киев, 1878, с. 123—192.

Даннеманн Ф. История науки. Кант. — «Научное обозрение», 1897, № 2, с. 106—113.

Дейссен П. Веданта и Платон в свете Кантовой философии. М., 1911. 42 с.

Диттес Ф. Критические этюды о нравственной философии Спинозы, Лейбница и Канта. Пер. с премированного 2-го нем. изд. Под ред. С. Грузенберга. СПб., 1900. 63 с.
То же. СПб., 1902.

Дицген И. Сущность головной работы человека. Новая критика чистого и практического разума. Пер. с нем. под ред. П. Когана. М., 1908. 116 с.

Зиммель Г. Кант и Гете. Пер. с нем. С. Л. Франка. — «Русская мысль», 1908, № 6, с. 41—67.

Зиммель Г. Кант и современная эстетика. Пер. с нем. М. Сокольского. СПб., 1904. 32 с.

Знаменский Д. В. Из этюдов о Канте. Киев, 1912. 124 с. (Отт. из журн.: «Труды Киевской духовной академии»).

Ибервег-Гейнце. История новой философии в сжатом очерке. Пер. с 7-го нем. издания Я. Колубовский. СПб., 1890, с. 187—264.

Ибервег-Гейнце. История новой философии в сжатом очерке. Пер. с 8-го нем. издания Я. Колубовский. 2-е русское изд., доп. и передел. Вып. I. СПб., 1898, с. 220—304.

Ивановский В. Н. Памяти И. Канта (По поводу столетия со дня его кончины: 12 февр. нов. ст. 1804 — 12 февр. 1904). (Речь, сказанная в заседании Физ. мат. о-ва при имп. Казанск. ун-те 13 марта 1904 г.) Казань, 1905. 22 с.
То же. — «Известия Физ. мат. об-ва при имп. Казанском ун-те», 1904, т. XIV, № 2, с. 132—153.

I. С. Критическое обозрение кантовской «Религии в пределах одного разума». — «Журнал Министерства народного просвещения», 1838, № 1, ч. XVII, с. 44—99.

Камбуров В. Г. К столетию со дня смерти Канта. Речь, произнесенная 2 мая 1904 г. в годичном собрании Юрид. о-ва при импер. Томском ун-те. Томск, 1906. 14 с.

Каринский М. И. Об истинах самоочевидных. Вып. I. СПб., 1893. 196 с. (Извлечения из «Журнала Министерства народного просвещения» за 1893 г.).

Каринский М. И. По поводу статьи проф. А. И. Введенского «О Канте действительном и воображаемом». — «Вопросы философии и психологии», 1895, кн. 26 (I), с. 20—46; кн. 27 (II), с. 202—237; кн. 28 (III), с. 310—360.

Кечекьян С. О понятии естественного права у Канта и Гегеля. — «Вопросы философии и психологии», 1915, кн. 128 (III), с. 439—457.

Кирилович А. Учение Канта о радикальном зле. — «Вера и разум», 1891, № 15, с. 95—120; № 16, с. 145—168.

Кирилович А. Учение Канта о церкви. — «Вера и разум», 1893, № 13, с. 22—48; № 14, с. 85—116; № 15, с. 146—162 (Отдел церковный).

Козлов А. А. Генезис теории пространства и времени Канта. Киев, 1884, 264 с. (Отт. из «Университетских известий», 1883 г.).

Козлов А. Генезис трансцендентальной эстетики (или теории пространства и времени) у Канта. — «Киевские университетские известия», 1882, № 8, с. 111—143; № 9, с. 197—209; 1883, № 4, с. 205—222; № 6, с. 309—322; № 8, с. 383—404; № 9, с. 480—499; № 11, с. 567—585; 1884, № 1, с. 62—87; № 2, с. 101—128; № 3, с. 129—152; № 4, с. 179—233.

Койген Д. Социальная философия с точки зрения платоно-кантовского идеализма. — «Вопросы философии и психологии», 1904, кн. I (71), с. 71—128.

Кроненберг М. Философия Канта и ее значение в истории развития мысли. Пер. с нем. В. Щиглевой. СПб., 1898. 121 с.

Кудрявцев П. Абсолютизм или релятивизм. Опыт историко-критического изучения чистого эмпиризма новейшего времени в его отношении к нравственности и религии. Вып. I. Киев, 1908, с. 133—149.

Лежнев М. Н. Маркс и Кант (Критико-философская параллель). Николаев, 1900. 88 с.

Лопатин Л. М. Нравственное учение Канта (Отт. из журн.: «Вопросы философии и психологии», 1890, кн. 4, с. 65—82).

Лопатин Л. М. Учение Канта о познании. — «Вопросы философии и психологии», 1905, кн. 76 (I), с. 1—18.

Льюис Д. История философии в жизнеописаниях. Пер. с последнего англ. изд. Т. 2. СПб., 1885, с. 239—276.

Льюис Д. Г. Эммануил Кант. Его жизнь и историческое значение. Психология и критика основных принципов Канта. Биогр. очерк. Пер. с англ. СПб., 1897. 66 с.

Ляпидевский Н. П. Правовые идеи Иммануила Канта. М., 1870. 31 с.

Милорадович Н. Два учения о времени: Канта и Бергсона. — «Журнал Министерства народного просвещения», 1913, XLVII, отд. 2, № 10, с. 323—329.

Миртов Д. Нравственная автономия по Канту и Ницше. СПб., б. г. 66 с.

Наторп П. Кант и Марбургская школа. — В кн.: «Новые идеи в философии». Сб. № 5. Теория познания. II. СПб., 1913, с. 93—132.

Никанор, архиеп. Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Т. III. Критика на «Критику чистого разума» Канта. СПб., 1888. 498 с.

Новгородцев П. И. Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. Два типических построения в области философии права. М., 1901. 245 с.

Новгородцев П. И. Кант, как моралист. — «Вопросы философии и психологии», 1905, кн. 76 (I), с. 19—35.

Новгородцев П. Мораль и познание (По поводу статьи Е. Н. Трубецкого «Новое исследование о философии права Канта и Гегеля». — «Вопросы философии и психологии», 1902, кн. 61). — «Вопросы философии и психологии», 1902, кн. 64 (IV), с. 824—838.

Новгородцев П. И. Нравственная проблема в философии Канта. М., 1903. 29 с.

То же. — «Вопросы философии и психологии», 1901, кн. 57.

Новгородцев П. И. Учение Канта о праве и государстве. — «Вопросы философии и психологии», 1901, кн. 58 (III), с. 315—361.

Одинцова М. Признавал ли Кант бытие вещей в себе? — «Вера и разум», 1903, № 11, с. 445—468; № 12, с. 483—498.

Орлов А. Учение Канта об антиномиях чистого разума. — «Вера и разум», 1903, № 9, с. 347—367 (Отдел философский); № 10, с. 399—419.

Панаев И. (Сост.) Разыскатели истины. Иммануил Кант (1724—1804). Иоганн Готлиб Фихте (1762—1814). Фридрих Генрих Якоби (1743—1819). Т. I. СПб., 1878, с. 81—113.

Паульсен Ф. Иммануил Кант. Его жизнь и учение. СПб., 1899. 356 с. (Б-ка философов, IV).

То же. Изд. 2-е, испр., 1905. 380 с.

Паульсен Ф. Философия протестантизма (Кант и протестантство). СПб., б. г. 17 с.

То же. СПб., 1907.

Продан И. С. Правда о Канте (Тайна его успеха). Харьков, 1914. 86 с.

Путята А. Д. Кантовские и антикантовские идеи о звездных системах. СПб., 1881. 126 с.

Райнов Т. И. Теория искусства Канта в связи с его теорией науки. — В кн.: «Вопросы теории и психологии творчества». Т. VI. Харьков, 1915, с. 243—388.

Риль А. и *Виндельбанд В.* Иммануил Кант. Речи. Пер. с нем. Б. В. Яковенко. М., 1905. 62 с.

Робинсон Л. М. Историко-философские этюды. Вып. I. Происхождение кантовского учения об антиномиях. Солипсизм в восемнадцатом столетии. СПб., 1908. 53 с.

Розенберг Ф. Очерк истории физики. Ч. III. Вып. I. История физики в последнем столетии. СПб., 1892, с. 28—49.

Рубинштейн М. М. Проблема смысла жизни в философии Канта. — «Вопросы философии и психологии», 1916, кн. 134 (IV), с. 252—270.

Святский И. Канто-лапласовская гипотеза в новом освещении.— «Научное обозрение», 1896, № 51, с. 1490—1498.

Серебренников В. Новая книга о философии Канта (Рец. на книгу: *М. И. Каринский.* Об истинах самоочевидных. Вып. I. СПб., 1893). — «Вопросы философии и психологии», 1894, кн. 3 (23), с. 409—423.

Соколовский П. Е. Кант и Савиньи (Отрывок из книги П. Е. Соколовского «Die Philosophie im Privatrecht». Т. II, 1907, с. 208—227). Пер. лицеистами под руководством В. В. фон Фолькмана и И. И. Вульферт. Б. м., 1909. 15 с.

Сотонин К. И. Словарь терминов Канта (К трем Критикам). Казань, 1913. 90 с.

Спекторский Е. В. Происхождение протестантского рационализма. III. Кантианство. — «Записки общества истории,

филологии и права при имп. Варшавском университете», 1904, вып. 7, с. 156—176.
Страхов Н. Очерк истории философии с древнейших времен философии до настоящего времени. Харьков, 1893, с. 116—129.
Тихомиров П. В. Вечный мир в философском проекте Канта. Сергиев Посад, 1899. 56 с.
Тихомиров П. Проблема и метод Кантовой критики познания. Харьков, 1899. 51 с. (Отт. из журн.: «Вера и разум» за 1899 г.).
Трубецкой Е. Н. Новое исследование о философии права Канта и Гегеля. — «Вопросы философии и психологии», 1902, кн. 61 (I), с. 581—605.
Филиппов М. М. Необходимость и свобода. Критика третьей антимонии Канта. — «Научное обозрение», 1899, № 4, с. 800—816; № 5, с. 1014—1032.
Филиппов М. М. Эм. Кант. Его жизнь и философская деятельность. Биографический очерк. СПб., 1893. 84 с. (Жизнь замечательных людей. Биографическая библиотека Ф. Павленкова).
Философия Канта. М., 190... 206 с. Литогр. изд.
Фишер К. Иммануил Кант и его учение. Ч. 1—2. СПб., 1906—1910.
Фишер К. История новой философии. Т. 4—5. Иммануил Кант и его учение. Ч. 1—2. Пер. с 4-го нем. издания. СПб., 1901—1906.
Ч. 1. Возникновение и основание критической философии. СПб., 1901. 632 с.
Ч. 2. Система разума на основе критики разума. СПб., 1906. 656 с.
То же. Изд. 2-е. СПб., 1910.
Фишер К. Критика Кантовой философии. Пер. Н. А. Иванцова. М., 1889. 174 с.
То же. — В кн.: *Кант И.* Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки. М., 1889, с. 200—367.
Флоренский П. А. Космологические антиномии Иммануила Канта. С прил. экскурса об антиномической структуре разума. Сергиев Посад, 1909. 32 с.
Фляксбергер В. А. Учение Канта о математике. Варшава, 1901, 11 с.
Фляксбергер В. А. Философия Канта. Варшава, 1904. 23 с. (Отт. из 3-го вып. «Записок общества истории, филологии и права при имп. Варшавском университете», с. 84—106).
Форлендер К. Кант и Маркс. Очерки этического социализма. Пер. Б. И. Элькина. С предисл. М. И. Туган-Барановского. СПб., 1909. 226 с.
Форлендер К. Кант и социализм. Обзор новейших теоретических течений в марксизме. Пер. П. Земнова. М., 1906. 80 с.
Форлендер К. Этика, как основание социализма (Кант и Маркс). Пер. с нем. Ник. Антоновского. Часть историческая. Вып. I. СПб., 1913. 57 с.

Фулье А. Конт и Кант. Пер. с предисл. Л. Барона. СПб., 1899. 16 с.
Челпанов Г. Философия Канта. Статьи 1—3 (Теоретическая философия). СПб., 1901. 96 с.
Шахов А. Гёте и его время. Изд. 4-е. СПб., 1908, с. 94—117.
Шиманский А. Учение Канта и Спенсера о пространстве. Киев, 1904. 107 с.
То же. — «Киевские университетские известия», 1904, № 1, с. 1—46; № 3, с. 47—72; № 4, с. 73—107.
Шопенгауэр А. Критика кантовской философии. Пер. и предисл. Черниговца. Добавление к 1-му т. «Мир как воля и представление». СПб., 1897. 390 с.
Шпет Г. К истории рационализма XVIII века (Отрывок из специальной работы). — «Вопросы философии и психологии», 1915, кн. 126 (I), с. 1—61.
Шпет Г. Г. Проблема причинности у Канта и Юма. — «Киевские университетские известия», 1906, № 5, с. 1—16; № 6, с. 17—49; № 7, с. 51—82; № 12, с. 83—164; 1907, № 5, с. 165—203.
Шпет Г. Г. Проблема причинности у Юма и Канта. Ответил ли Кант на сочинения Юма? Киев, 1907. 208 с.
Шрекер П. Кант об отношениях полов (Отт. из журн.: «Психотерапия» № 2, 1913). М., 1913. 5 с.
Штанге К. Ход мыслей в «Критике чистого разума». Руководство для чтения. Пер. с нем. Б. А. Фохта и А. И. Бердникова. М., 1906. 27 с. (Kantiana. Серия руководств к изучению философии Канта. Вып. 1).
Штаудингер Ф. Социализм и философия Канта. Пер. с нем. М., 1906. 32 с.
Штейнберг С. Философия Канта и исторический материализм. — «Образование», 1901, № 2, с. 43—60.
Шульц И. Разъясняющее изложение «Критики чистого разума». Руководство для чтения Иоганна Шульца, королевск. придворного проповедника в Кёнигсберге. Пер. со 2-го нем. изд. 1897 г. Под ред. и с предисл. Б. А. Фохта. М., 1910. 146 с. (Kantiana. Серия руководств к изучению философии Канта. Вып. 2).
Шульце-Геверниц Г. Маркс или Кант? Ректорская речь, прочитанная 9 мая 1908 г. Пер. с нем. СПб., 1909. 8 с.
Щербина А. М. Учение Канта о вещи в себе. Киев, 1904. 189 с.
То же. — «Киевские университетские известия», 1904, № 6, с. 1—59; № 8, с. 61—108; № 9, с. 109—144; № 10, с. 145—170; № 12, с. 171—191.
Эберти Ф. Что такое мир и почему он существует? Научное подтверждение теорий Эммануила Канта. Пер. с нем. Н. Н. Филиппова. СПб., 1897. 42 с.
Эрн В. Критика кантовского понятия истины. — В кн.: Философский сборник. Льву Михайловичу Лопатину к тридцатилетию научно-педагогической деятельности от Московского психологического общества. 1881—1911. М., 1912, с. 49—61.

Юркевич П. Д. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта (Речь, произнесенная в торжественном собрании Моск. ун-та, 12 янв. 1866 г.). М., 1866. 72 с.

Работы о Канте, изданные после октября 1917 г.

Абдильдин Ж. Учение Канта о гносеологической роли понятия. — «Труды Института философии и права» (Акад. наук Казах. ССР), 1958, т. 3, с. 138—156.

Александров Г. Ф. Очерк истории новой философии на Западе. М., 1939, с. 267—295.

Александров Г. Ф. Философские предшественники марксизма. Изд. 2-е. М., 1940, с. 54—72.

Анучин В. А. Несколько слов о влиянии философии Иммануила Канта на географию. — «География и хозяйство», 1958. Сборник 2, с. 57—61.

Асмус В. Ф. Диалектика и антиномии Канта. — «Вестник Коммунистической академии», 1928, № 29 (5), с. 107—164.

Асмус В. Ф. Диалектика Канта. М., Изд-во коммун. акад., 1929. 162 с.

То же. Изд. 2-е. М., 1930. 170 с.

Асмус В. Ф. Диалектический материализм и логика. Очерк развития диалектического метода в новейшей философии от Канта до Ленина. Киев. «Сорабкоп», 1924, 225 с.

Асмус В. Ф. Иммануил Кант. — «Вопросы философии», 1954, № 5, с. 92—108.

Асмус В. Ф. Кант. — В кн.: Философская энциклопедия. Т. 2. М., Изд-во «Сов. энциклопедия», 1962, с. 419—427.

Асмус В. Ф. И. Кант о «гении» в художественном творчестве. — В кн.: «Из истории эстетической мысли нового времени». Сборник статей. М., 1959, с. 24—58.

Асмус В. Ф. Космогоническая гипотеза Канта и ее место в истории естествознания. — «Вопросы истории естествознания и техники», 1956, вып. I, с. 34—43.

Асмус В. Ф. Немецкая эстетика XVIII века. М., «Искусство», 1962, с. 148—258.

Асмус В. Ф. Общая и трансцендентальная логика Канта. — «Под знаменем марксизма», 1928, № 11, с. 130—175.

Асмус В. Ф. Очерки истории диалектики в новой философии. М.—Л., Гос. изд-во, 1929, с. 74—95.

Асмус В. Ф. Проблема интуиции в философии и математике (Очерк истории: XVII — начало XX в.). М., «Мысль», 1963, с. 52—66.

То же. Изд. 2-е. М., «Мысль», 1965, с. 52—66.

Асмус В. Ф. Проблема классификации искусств в эстетике Канта. — «Научные доклады высшей школы». Философские науки, 1959, № 2, с. 171—183.

Асмус В. Фашистская фальсификация классической немецкой философии. М., Госполитиздат, 1942. 48 с.

Асмус В. Ф. Философия Иммануила Канта. М., «Знание», 1957. 80 с. (Всесоюзн. о-во по распространению полит. и научн. знаний. Серия 2, № 25—26).
Балашов Н. И. Эстетика Канта. — В кн.: История немецкой литературы в пяти томах. Т. 2. XVIII в. М., Изд-во Акад. наук СССР, 1963, с. 352—354.
Басанец В. Л. Развитие исторического взгляда на процесс познания в немецкой классической философии конца XVIII и начала XIX в. — «Научные доклады высшей школы». Философские науки, 1961, № 2, с. 98—106.
Батин В. Н. Категория счастья в этике Канта. — «Ученые записки кафедр общественных наук вузов Ленинграда». 1965. Вып. 6. Философия, с. 169—182.
Беляев М. Ф. Проблема морального воспитания у Канта. Иркутск, 1923. 38 с. (Отт. из кн.: Сборник трудов профессоров и преподавателей Гос. иркутского университета. Вып. 5. Иркутск, 1923, с. 38—73).
Богданов Б. и *Михайлов В.* Проблема причинности у Канта и Гегеля и борьба на два фронта. — «Бюллетень заочной консультации», 1931, № 12, с. 44—61.
Боричевский И. Идеалистическая легенда о Канте. — «Вестник Социалистической академии», 1923, № 4, с. 285—308.
Бородай Ю. М. Воображение и теория познания (Критический очерк кантовского учения о продуктивной способности воображения). М., «Высш. школа», 1966. 150 с.
Бородай Ю. М. Кант и современный иррационализм. — «Вопросы философии», 1964, № 3, с. 118—128.
Виноградская П. Этика Канта с точки зрения исторического материализма. — «Под знаменем марксизма», 1924, № 4—5, с. 60—91.
Вороницын И. П. История атеизма. Вып. 4. М., «Атеист», 1927, с. 55—70.
Галанза П. Н. Учение Иммануила Канта о государстве и праве. М., Госюриздат, 1960. 51 с.
Гегель. Лекции по истории философии. Кн. 1. — Сочинения, т. 9. М., 1932, с. 123, 244; кн. 2. — Сочинения, т. 10. М., 1932, с. 33, 261, 305, 309, 316, 351, 359, 409, 435; кн. 3. — Сочинения, т. 11. М.—Л., 1935, с. 416—460.
Гейне Г. К истории религии и философии в Германии. Полн. собр. соч. в двенадцати томах. Т. 7. М.—Л., Academia, 1936, с. 105—110, 112—117, 120—123 и др.
Геллер И. З. Личность и жизнь Канта (Опыт характеристики). Пг., Academia, 1923. 88 с.
Глебов А. В. Вокруг трактата Канта «О вечном мире». — «Вопросы философии», 1958, № 2, с. 173—175.
Голосовкер Я. Э. Достоевский и Кант. Размышление читателя над романом «Братья Карамазовы» и трактатом Канта «Критика чистого разума». М., Изд-во Акад. наук СССР, 1963. 102 с.
Григорян Б. Т. Философия культуры Канта. — «Вестник истории мировой культуры», 1959, № 3, с. 24—38.

Гулыга А. В. Гердер как критик эстетической теории Канта. — «Вопросы философии», 1958, № 9, с. 48—57.
Гулыга А. В. Из истории немецкого материализма (Последняя треть XVIII в.). М., Изд-во Академии наук СССР, 1962, с. 56—58, 133—135 (Акад. наук СССР. Ин-т философии).
Гулыга А. В. Исторические взгляды немецких просветителей XVIII века. — «Новая и новейшая история», 1963, № 3, с. 115—116.
Гулыга А. В. Материалистические тенденции в немецкой философии XVIII века. — «Вопросы философии», 1957, № 4, с. 89—92.
Деборин А. М. Книга для чтения по истории философии. Т. 2. М., «Новая Москва», 1925, с. 155—206 (Ин-т К. Маркса и Ф. Энгельса).
Деборин А. М. Легкомысленный критик (Ответ на статью Боричевского «Идеалистическая легенда о Канте»). — «Вестник Коммунистической академии», 1924, № 7, с. 255—272.
Деборин А. М. Очерки по истории диалектики. I. Диалектика у Канта. — Архив К. Маркса и Ф. Энгельса. Т. I. М., Гос. изд-во, 1924, с. 13—75.
Желнов М. В. Неотомизм и философия Канта. — «Вестник Московского университета». Серия 8. Экономика, философия, 1961, № 5, с. 65—79.
Зивельчинская Л. Я. Опыт марксистской критики эстетики Канта. М.—Л., Гос. изд-во, 1927, 210 с.
Зуев И. Е. Элементы диалектической логики в трансцендентальной логике И. Канта. — В кн.: «Рефераты и тезисы докладов X итоговой научной конференции» (Смоленск. гос. ин-т физ. культуры), 1960, с. 3—35.
История философии. Под ред. Г. Ф. Александрова, Б. Э. Быховского и др. Т. 3. Философия первой половины XIX века. М., Госполитиздат, 1943, с. 56—137.
История философии. Т. 2. Под ред. М. А. Дынника, М. Т. Иовчука и др. М., Изд-во Акад. наук СССР, 1957, с. 34—73.
Каменский З. А. И. Кант в русской философии начала 19 в. — «Вестник истории мировой культуры», 1960, № 1, с. 49—66.
Карапетян А. А. Критический анализ философии Канта. Ереван, 1958. 568 с.
Карев Ник. К двухсотлетию со дня рождения И. Канта (1724—24 апреля — 1924). — «Под знаменем марксизма», 1924, № 4—5, с. 37—50.
Касымжанов А. К. К вопросу о соотношении логики, диалектики и теории познания в учении И. Канта. — «Труды Института философии и права» (АН Казах. ССР), 1960, т. 4, с. 208—224.
Кладо Т. Н. и *Раскин И. М.* И. Кант и Петербургская академия наук (По материалам архива Академии наук СССР). — В кн.: Историко-астрономические исследования. Вып. 2. М., 1956, с. 369—374.
Кон И. Руководящие мыслители. Историческое введение в философию. Берлин, 1923, с. 86—113.

Краткий очерк истории философии. Под ред. проф. А. В. Щеглова. М., Гос. соц. экон. изд-во, 1940, с. 111—118.
Краткий очерк истории философии. Под ред. М. Т. Иовчука, Т. И. Ойзермана, И. Я. Щипанова. М., Соцэкгиз, 1960, с. 247—297.
Лазуренко В. Д. Немецкие мыслители-гуманисты (И. Гердер и И. Кант) о войне и вечном мире. — «Советское государство и право», 1963, № 10, с. 142—146.
Лопатин Л. М. Лекции по истории новой философии. Вып. I. Кант и его ближайшие последователи. Берлин, 1923. 98 с.
Лункевич В. В. От Гераклита до Дарвина. Очерки по истории биологии. Изд. 2-е. В 2-х т. Т. 2. М., Учпедгиз, 1960, с. 206—212.
Максимов А. А. Немецкая классическая натурфилософия и «философия природы» Гегеля (Вступит. статья ко II т. сочинений Гегеля). — В кн.: *Гегель*. Сочинения. Т. 2. Философия природы. М.—Л., Соцэкгиз, 1934, с. VIII—XXV.
Максимов А. О натурфилософии Канта и Гёте. — «Под знаменем марксизма», 1934, № 5, с. 46—68.
Маркус С. История музыкальной эстетики. Т. 1 (С середины XVIII до начала XIX века). М., Музгиз, 1959, с. 200—240.
Меринг Ф. Литературно-критические статьи. Т. 2. М.—Л., 1934, с. 437—443.
Меринг Ф. На страже марксизма. Пер. с нем. Е. и И. Леонтьевых. Под ред. и с предисл. Г. К. Боммеля. М.—Л., Гос. изд-во, 1927, с. 94—99, 105—115, 125—138, 163—179, 180—183.
Миллер В. Космогоническая гипотеза Канта и современная наука. — «Под знаменем марксизма», 1940, № 6, с. 140—162.
Михайлов А. А. Идеи Канта о природе приливного трения. — «Вопросы истории естествознания и техники», 1956, вып. 2, с. 110—113.
Наумова М. А. Борьба материализма и идеализма в Германии в конце XVIII — первой половине XIX века. Лекции, прочитанные в Высш. парт. школе при ЦК КПСС. М., 1956, с. 6—17.
Новик И. Б. Проблема единства мира в немецком идеализме конца XVIII — начала XIX в. — «Научные доклады высшей школы». Философские науки, 1961, № 3, с. 149—159.
Ойзерман Т. И. Основные этапы развития домарксистской философии. М., «Сов. наука», 1957, с. 74—79.
Пионтковский А. А. Уголовно-правовые воззрения Канта, А. Фейербаха и Фихте. М., Юриздат, 1940. 192 с. (Всесоюзн. ин-т юрид. наук НКЮ СССР. Ученые труды. Вып. 1).
Плеханов Г. В. Cant против Канта, или Духовное завещание г. Бернштейна. — Избранные философские произведения. Т. 2. М., Госполитиздат, 1956, с. 374—402.
Плеханов Г. В. Конрад Шмидт против Карла Маркса и Фридриха Энгельса. — Избранные философские произведения. Т. 2. М., Госполитиздат, 1956, с. 403—422.

Плеханов Г. В. Критика наших критиков. — Избранные философские произведения. Т. 2. М., Госполитиздат, 1956, с. 604, 607—610.
Плеханов Г. В. Материализм или кантианизм. — Избранные философские произведения. Т. 2. М., Госполитиздат, 1956, с. 423—441.
Плеханов Г. В. О книге Л. Робинсона (*Л. Робинсон.* Историко-философские этюды. Вып. 1. Происхождение кантовского учения об антиномиях. — Солипсизм в восемнадцатом столетии). — Сочинения. Т. 17. М., Гос. изд-во, 1925, с. 147—150.
Плеханов Г. В. О мнимом кризисе марксизма. — Избранные философские произведения. Т. 2. М., Госполитиздат, 1956, с. 335—345.
Плеханов Г. В. Предисловие к первому изданию («от переводчика») и примечания Плеханова к книге Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии». — Избранные философские произведения. Т. 1. М., Госполитиздат, 1956, с. 451—503.
Попов С. И. Кант и кантианство (Марксистская критика теории познания и логики кантианства). М., Изд-во МГУ, 1961. 297 с.
Рассел Б. История западной философии. Сокр. пер. с англ., общая ред. и послесловие проф. В. Ф. Асмуса. М., Изд-во иностр. лит., 1959, с. 719—735.
Реймерс Н. А. Дедукция понятия движения в применении к вопросу о подвижности земли. Критика основного пункта кантовской механики. Париж, 1937. 60 с.
Сараджев А. О «критическом» методе Канта. — В кн.: *Кант И.* Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки. М.—Л., Гос. соц. экон. изд-во, 1934, с. 7—101.
Сережников В. Кант. М.—Л., Гос. изд-во, 1926. 255 с. (Биографическая библиотека).
Сережников В. Учение Канта о пространстве и времени перед судом физиологии. — «Под знаменем марксизма», 1924, № 4—5, с. 50—59.
Сливкер Б. «Докритический» Кант. — «Под знаменем марксизма», 1933, № 4, с. 179—214.
Сливкер Б. Ю. Классическая немецкая философия (Иммануил Кант). Стенограмма лекции, прочит. в Высш. партийной школе при ЦК ВКП(б) в 1940—1941 учебн. году. М., 1941. 23 с.
Сливкер Б. Философия Канта и Гегеля (Консультация). — «Под знаменем марксизма», 1939, № 6, с. 146—166.
Хайкин А. Л. Этические взгляды Канта в 60—70-х гг. XVIII века. «Ученые записки» (Тамбовский гос. пед. ин-т), 1941, вып. 1, с. 3—30.
Хайкин А. Л. Этические учения представителей немецкой классической философии. — «Ученые записки» (Тамбовский гос. пед. ин-т), 1961. Вып. 20. Вопросы марксистско-ленинской этики (Сборник 2), с. 24—67.

Черкесов В. И. Удачный критический очерк кантианской философии. — «Научные доклады высшей школы». Философские науки, 1962, № 1, с. 162—165 (О кн.: *Попов С. И.* Кант и кантианство. М., Изд-во МГУ, 1961. 297 с.).

Шашкевич П. Д. К вопросу о формировании гносеологических взглядов Канта. — «Ученые записки» (Акад. общественных наук при ЦК КПСС. Кафедра истории философии), 1957, вып. 28, с. 105—160.

Шашкевич П. Д. Теория познания Иммануила Канта. М., Изд-во ВПШ и АОН, 1960. 304 с.

Шестаков В. Проблема гармонической личности в классической немецкой философии. — В кн.: «Гармонический человек. Из истории идей о гармонически развитой личности». М., 1965, с. 145—169.

Шкоринов В. П. Проблема долга в этике немецких идеалистов. — В кн.: «Некоторые вопросы исторического материализма» (Ростовский-на-Дону университет). Ростов-на-Дону, 1962, с. 120—145.

СОДЕРЖАНИЕ

ИДЕЯ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ ВО ВСЕМИРНО-ГРАЖДАНСКОМ ПЛАНЕ. 1784 5

ОТВЕТ НА ВОПРОС: ЧТО ТАКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ? 1784 25

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ И. Г. ГЕРДЕРА «ИДЕИ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА», ЧАСТЬ 1. 1785 37

МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ НАЧАЛА ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ. 1786 53

Предисловие 55

Раздел первый. *Метафизические начала форономии* 69

Раздел второй. *Метафизические начала динамики* 90

Общее добавление к динамике 124

Общее примечание к динамике 125

Раздел третий. *Метафизические начала механики* 142

Общее примечание к механике 160

Раздел четвертый. *Метафизические начала феноменологии* 163

Общее примечание к феноменологии 168

О ВОПРОСЕ, ПРЕДЛОЖЕННОМ НА ПРЕМИЮ КОРОЛЕВСКОЙ БЕРЛИНСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК В 1791 ГОДУ: КАКИЕ ДЕЙСТВИТЕЛЬНЫЕ УСПЕХИ СДЕЛАЛА МЕТАФИЗИКА В ГЕРМАНИИ СО ВРЕМЕНИ ЛЕЙБНИЦА И ВОЛЬФА? 177

Часть первая. *История новейшей трансцендентальной философии* 186

Раздел первый. *Сфера теоретически-догматического применения чистого разума* 195

Раздел второй. *О том, что сделано со времени Лейбница и Вольфа в отношении объекта метафизики, т. е. ее конечной цели* . . . 204
Первая стадия метафизики в названное время и в названной стране . . . 205
Вторая стадия метафизики . . . 210
Третья стадия метафизики. Практически-догматический переход к сверхчувственному . . . 218
Решение академической задачи . . . 221
I. Каких успехов может достигнуть метафизика в вопросе о сверхчувственном? . . . —
Трансцендентная теология . . . 228
II. Мнимые теоретически-догматические успехи моральной теологии в эпоху Лейбница и Вольфа 233
III. Мнимый теоретически-догматический успех метафизической психологии в эпоху Лейбница и Вольфа . . . 235
Общий обзор . . . 239
Приложения . . . 240
№ 1. Начало сочинения по третьей рукописи . . . —
Введение . . . —
Раздел первый. *Общая задача разума, подвергающего себя самого критике* . . . 247
Раздел второй. *Определение поставленной задачи в отношении познавательных способностей, составляющих наш чистый разум* . . . 250
№ 2. Вторая стадия метафизики. Застой ее в скептицизме чистого разума . . . 252

К ВЕЧНОМУ МИРУ. 1795 . . . 257
Раздел первый, содержащий предварительные статьи договора о вечном мире между государствами 260
Раздел второй, содержащий окончательные статьи договора о вечном мире между государствами . . . 266
Добавление первое. О гарантии вечного мира . . . 279
Добавление второе. Тайная статья договора о вечном мире . . . 288
Приложение . . . 289
I. О расхождении между моралью и политикой в вопросе о вечном мире . . . —
II. О согласии политики и морали с точки зрения трансцендентального понятия публичного права 302

СПОР ФАКУЛЬТЕТОВ. 1798 . . . 311
Раздел первый . . . —
Спор философского факультета с богословским . . . 313
Введение . . . —
Деление факультетов вообще . . . 315
I. Об отношениях между факультетами . . . 317
Раздел первый. Понятие и деление высших факультетов . . . —

Раздел второй. Понятие и деление низшего факультета 324
Раздел третий. О незаконном споре высших факультетов с низшим 327
Раздел четвертый. О законном споре высших факультетов с низшим 330
Заключение 333
Приложение. Объяснение спора факультетов на примере спора между богословским и философским факультетами 334

АНТРОПОЛОГИЯ С ПРАГМАТИЧЕСКОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ. 1798 349

Предисловие 351

Часть первая. АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ДИДАКТИКА. О способе познавать как внутреннее, так и внешнее в человеке 355

Книга первая. *О познавательной способности* . . 357
О сознании самого себя . . . . —
Об эгоизме 358
Примечание. О формах эгоистического языка 361
О произвольном сознании своих представлений 362
О самонаблюдении 363
О представлениях, которые мы имеем, не сознавая их 366
Об отчетливости и неотчетливости в сознании своих представлений 369
О чувственности в противоположность рассудку 371
Апология чувственности 375
О возможности в отношении познавательной способности вообще 379
Об искусственной игре с чувственной видимостью . . . 382
О дозволенной моральной видимости 384
О пяти [внешних] чувствах 386
Общее замечание о внешних чувствах 391
Вопросы 392
О внутреннем чувстве 395
О причинах усиления или ослабления чувственных ощущений 396
О торможении, ослаблении и полной потере способности чувствования 400
О воображении 402
О различных видах чувственной способности к творчеству 410
О способности воспроизводить прошедшее и будущее посредством воображения 418
А. О памяти 419
В. О способности предвидения (Praevisio) 422
С. О даре предсказывания (Facultas divinatrix) . . 425

О непроизвольном создании образов в здоровом состоянии, т. е. о сновидении 427
О способности обозначения (Facultas signatrix) 428
Приложение 432
О познавательной способности, поскольку она основывается на рассудке. Деление 434
Антропологическое сравнение трех высших познавательных способностей друг с другом 435
О немощах и болезнях души, касающихся ее познавательной способности 441
А. Общее деление . . . . —
В. О душевной немощи в познавательной способности 443
С. О душевных болезнях 452
Разрозненные замечания 458
О талантах в познавательной способности 461
О специфическом различии сравнивающего и умствующего остроумия 462

Книга вторая. *Чувство удовольствия и неудовольствия* 472
Деление . . . . —
О чувственном удовольствии . . . . —
О скуке и развлечении 475
Вкус имеет тенденцию внешне содействовать моральности 488
Антропологические замечания о вкусе 489
О роскоши 494

Книга третья. *О способности желания* 496
Об аффектах в сопоставлении со страстями 497
Об аффектах в частности 498
О боязливости и храбрости 501
Об аффектах, которые сами себя ослабляют в отношении своей цели (Impotentes animi motus) 506
Об аффектах, при помощи которых природа механически содействует здоровью 508
Общее замечание 510
О страстях 512
Деление страстей 515
А. О жажде свободы как страсти . . . . —
В. О жажде мести как страсти 518
С. О стремлении иметь влияние на других людей . . . 519
А. Честолюбие 520
В. Властолюбие 521
С. Корыстолюбие 522
О склонности к иллюзии как страсти . . . . —
О высшем физическом благе 524
О высшем морально-физическом благе 525

Часть вторая. АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА. О способе познавать внутреннее [состояние] человека из внешнего 531
Деление 533

A. Характер личности 533
I. О естественных задатках 534
II. О темпераменте . . . . —
I. Темпераменты чувства 536
A. Сангвинический темперамент человека веселого нрава (des Leichtblütigen) . . . . —
B. Меланхолический темперамент человека мрачного нрава (des Schwerblütigen) 537
II. Темпераменты деятельности . . . . —
C. Холерический темперамент человека вспыльчивого (des Warmblütigen) . . . . —
D. Флегматический темперамент хладнокровного (des Kaltblütigen). 538
III. О характере как образе мыслей 540
О свойствах, которые следуют только из того, что у человека есть характер или у него нет его 542
О физиогномике 545
Разрозненные замечания 551
B. Характер пола 553
Разрозненные замечания 557
Прагматические выводы 559
C. Характер народа 562
D. Характер расы 573
E. Характер рода 574
Основные черты изображения характера человеческого рода 584

ОБ ОСНОВАННОМ НА АПРИОРНЫХ ПРИНЦИПАХ ПЕРЕХОДЕ ОТ МЕТАФИЗИЧЕСКИХ НАЧАЛ ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ К ФИЗИКЕ. 1798—1803 589

Раздел первый. *Формальное деление метода перехода* 591
Раздел второй. *Касающееся содержания деление природных тел, предполагающих эти движущие силы* 593
Раздел первый. *О количестве материи вообще* 602
Амфиболия понятия величины движущих сил материи 603
Раздел второй. *О качестве материи* 605
II. О твердости (rigiditas) материи в противоположность жидкости 626
Третья категория движущих сил материи. Отношение этих сил в качестве тел 638
IV. О движущих силах материи по их модальности . . 642

Примечания 655
Перевод латинских, греческих и французских слов и выражений 703
Указатель имен 707
Предметный указатель 709
Библиография 717

Кант, Иммануил

СОЧИНЕНИЯ в шести томах. [Под общ. ред. В. Ф. Асмуса и др.] М., «Мысль», 1966.
(Акад. наук СССР. Ин-т философии. Философ. наследие). Т. 6. [Ред. Т. И. Ойзерман]. 1966. 743 с.

1Ф

Редактор *М. И. Иткин*

Оформление художника *В. В. Максина*
Младший редактор *Т. В. Яглова*
Художественный редактор *С. М. Полесицкая*
Технический редактор *М. Н. Мартынова*
Корректор *Л. М. Чигина*

Сдано в набор 28 июля 1966 г. Подписано в печать 13 октября 1966 г. Формат бумаги 84×108 1/32, № 1. Бумажных листов 11,63. Печатных листов 39,06. Учетно-издательских листов 36,93. Тираж 22 000 экз. Цена 1 р. 80 к. Заказ № 528.

Подписное издание

Издательство «Мысль». Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.
Ленинградская типография № 1 «Печатный Двор» имени А. М. Горького Главполиграфпрома Комитета по печати при Совете Министров СССР, Гатчинская, 26.